

Felicia WALDMAN

F

OCULTAREA ÎN MISTICA IUDAICĂ

O c u l t i s m u l K a b b a l e i



Colecția de studii și eseuri

Redactor: Simona Pelin
Coperta: Mircea Tomescu

Această carte apare sub egida
Centrului de Studii Ebraice „Goldstein Goren”
al Universității din București

© Editura Paideia, 2002
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
701341 București, România
tel.: (00401) 211.58.04; 212.03.47
fax: (00401) 212.03.48
e-mail: paideia@fx.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
WALDMAN, FELICIA

Ocultarea în mistica iudaică : ocultismul Kabbalei /

Felicia Waldman. - București : Paideia, 2002

388 p. ; 16,5 cm. - (Colecția de studii și eseuri)

Bibliogr.

ISBN 973-596-072-9

Felicia WALDMAN

**OCULTAREA
ÎN MISTICA IUDAICĂ**

Ocultismul Kabbalei

PAIDEIA

PREFAȚĂ

Cartea Feliciei Waldman este compusă din trei părți principale, care diferă între ele din mai multe puncte de vedere.

Prima este esențialmente comparativă și propune familiarizarea cu teme majore dintr-o varietate de literaturi mistice. Efortul principal a fost investit în descoperirea acelor teme care sunt comune, în prezentarea adecvată a acestora și în extragerea unor concluzii mai generale din juxtapunerea lor. Autoarea oferă o interesantă caracterizare a misticilor fundamentale pe care le-a analizat, considerând că toate se bazează pe relația dintre mistic și caracterul noncreat, omniprezent și incognoscibil al divinității.

Cea de-a doua parte este axată exclusiv pe temele misticismului evreiesc și este în mult mai mare măsură analitică și fenomenologică. Această parte se constituie într-o analiză a principalelor aspecte ale Kabbalei, deși include, de asemenea, numeroase referiri la formele anterioare și ulterioare ale misticismului iudaic, precum literatura de tip *Merkabah* și hasidismul modern.

Accentul pus pe importanța aspectelor magice ale Kabbalei, evident în carte, este de asemenea important. Acest corpus a fost înțeles mai mult ca o formă de mistică teosofică, orientată în mod deosebit spre teorie. În această carte este evident că au fost subliniate și alte tipuri de misticism, în mod special cele mai practice, experiențiale și magice. F. Waldman a acordat o atenție specială aspectelor hermeneutice și lingvistice ale Kabbalei, două domenii care încă mai necesită analize extensive.

Cea de-a treia parte tratează problema filiațiunii Cabalei creștine din Kabbalah iudaică, și de aceea perspectiva abordării este mai accentuat istorică. Centrul de interes îl

constituie fenomenul european al sectelor secrete care au fost afiliate, direct sau indirect, Kabbalei.

Cartea aduce o contribuție specifică și originală la domeniul cercetării studiilor iudaice, prin accentul pus pe partea ocultă a misticismului evreiesc. Majoritatea celorlalte mistici, în special cea creștină și cea islamică, nu sunt atât de înclinate spre ezoterism. Mistica iudaică are, pe de altă parte, o astfel de predilecție, iar argumentul acestui studiu este că această predilecție, caracteristică în mod special Kabbalei, a avut un impact semnificativ asupra naturii ezoterice a unor reverberații ale Kabbalei în Europa pre-modernă.

Nu există nici o îndoială că Felicia Waldman cunoaște bine din ce în ce mai vasta literatură științifică despre mistică. Trebuie menționat că, deși există un număr destul de mare de cărți în domeniul misticismului și magiei, majoritatea necritice și bazate pe informații nefondate, F. Waldman a fost suficient de înțeleaptă ca să evite această capcană și ca să nu folosească surse dubioase – capcană pe care nici cercetători importanți nu reușesc întotdeauna să o evite atunci când trebuie să trateze subiecte din cadrul misticii iudaice. Este remarcabil faptul că autoarea a apelat nu numai la materiale obișnuite în cercetare, precum cărți publicate, ci a citit și a utilizat, de asemenea, materiale dintre cele mai noi, disponibile on-line, precum și cursuri universitare care nu au fost încă editate în formă publică. Nu există nici o îndoială că este o persoană foarte investigativă și un cercetător promițător.

În mare măsură cartea este scrisă de o autodidactă, a cărei capacitate de a absorbi materialele scrise într-o varietate de limbi este remarcabilă. În absența unei școli românești de cercetare în domeniul misticii, de la care să fi putut studia, F. Waldman a fost nevoită să își găsească singură subiectul, stilul, abordarea și sursele pertinente, ceea ce a reușit să facă cu succes.

În sfârșit, dar nu în cele din urmă, poate după obiceiul lui Umberto Eco de a găsi motto-uri adecvate pentru fiecare dintre scurtele capitole ale cărții sale *Pendulul lui Foucault*,

F. Waldman a găsit scurte citate literare pentru a ilustra tema fiecărui paragraf, din diverse surse. Aceste citate adaugă o nouă dimensiune cărții: ele demonstrează gama largă de lectură a autoarei, dincolo de domeniul mai restrâns al istoriei religiei.

Așadar, lucrarea se constituie într-o tratare interesantă a temei, aduce contribuții semnificative în cadrul bibliografiei de până acum, lansează idei fertile în câmpul problematicii și oferă o sinteză semnificativă pentru tema Kabbalei și a conexiunilor cu fenomenul politic.

Prof. dr. Moshe Idel,
Universitatea Ebraică din Ierusalim

Mulțumiri speciale:

*domnului prof. dr. Moshe Idel
și domnului prof. dr. Vasile Morar,
fără îndrumarea căroră această carte
nu ar fi putut fi scrisă*

Dedicații speciale:

*Liei, pentru idei, informații și încredere,
lui MT, pentru interes și sprijin moral,
alor mei, pentru răbdare*

INTRODUCERE

*Lisez toujours, vous ne deviendrez pas
magiciens malgré vous!*

Eliphas Levi, *La Magie Transcendentale*

Nu se poate vorbi despre nici una dintre religiile omenirii fără referire la „mistica” ei. Inițiată în limbajul sacru, dar folosită adesea și în cel profan, atât în studiul istoriei religiilor, cât și în viața de zi cu zi, noțiunea de **mistică** nu încetează să fascineze și să atragă, determinând apariția celor mai variate definiții. Rezultatul nu este, așa cum ar putea părea la prima vedere, o clarificare a termenului, ci mai degrabă o creștere a confuziei care îl înconjoară. Dacă la început mistica era strict legată de religie¹, în evoluția sa ulterioară noțiunea a căpătat sensuri complet diferite, aproape opuse. În acest context pare semnificativă întâmplarea prin care unui cunoscut specialist în mistică i s-a cerut... să prezică viitorul! Totuși, sensul de „obscur” sau „bizar” pe care l-a dobândit mistica nu este lipsit de bază logică. Cum în majoritatea cazurilor mistica înseamnă o (re)descoperire, ea presupune, automat, și o ocultare. În plus, cele mai multe mistici includ și o componentă de magie reală, trecând peste cea aparentă, datorată lipsei de informații a marelui public despre tehnicile de practicare a exercițiului mistic. Acesta este și motivul pentru care „gândirea mistică” este adesea confundată cu „gândirea magică” și chiar cu „gândirea mitică”, de care este, evident, legată. Mai mult, o serie întreagă de texte religioase, în special iudeo-creștine, au un caracter profetic și vizionar. În final interpretarea nu mai pare, așadar, chiar atât de absurdă.

Ce este, în fond, **mistica**? Analizată din cele mai diverse puncte de vedere, **mistica**, și în special **experiența mistică**, a oferit celor mai variate categorii de cercetători ocazia de a

încerca să o explice și să o clasifice. Totuși, deși extrem de interesante, definițiile propuse de psihiatri și psihologi nu își vor găsi decât un scurt ecou în studiul de față, axat mai degrabă pe istoria religiilor. Studiul pornește de la faptul că mistica este elementul comun al majorității manifestărilor religioase. Reprezentând un tip de relație cu divinitatea și o experiență a sacralului, ea se realizează prin abandonarea realității aparente, imediate, pentru a transcende în realitatea absolută. **Misticismul** se situează, așadar, în afara obișnuitului și reprezintă în fond o mișcare de autodepășire a stării „normale”, pentru a tinde, percepe și, în final, cunoaște realitatea absolută, indiferent sub ce nume este ea identificată în fiecare religie. Înseamnă, de fapt, redescoperirea eului fie prin puterile proprii, fie cu ajutorul divinității, singur sau comunitar.

Nemulțumit de ceea ce-i oferă aparența, dar și de intangibilitatea esenței, omul a încercat de-a lungul istoriei să găsească (sau, la nevoie, să învețe) cele mai năstrușnice metode pentru a-și depăși limitele naturale. Tradusă generic prin dezvoltarea științei, această obsesie a cunoașterii și înțelegerii a dus în aceeași măsură la păstrarea tradiției mistice, care a evoluat în paralel cu știința, oferindu-i puncte de plecare și suplinindu-i lipsurile. Ne referim aici la faptul că multe dintre așa-zisele descoperiri științifice ale epocii noastre s-au dovedit a fi de fapt re-descoperiri ale unor cunoștințe pe care strămoșii noștri le foloseau în mod constant și eficient într-o vreme în care preponderentă era nu știința, ci religia (și, implicit, mistica). Ne referim, de asemenea, la faptul, nu mai puțin interesant, că mulți dintre savanții care au participat la aceste (re)descoperiri științifice au intenționat în mod declarat ca prin ele să demonstreze puncte de vedere/teorii mistice. Există o întreagă literatură care contabilizează aceste cazuri, în special în ultima vreme².

Pornind de la definiția „adevăratei dialectici a sacralului”, conform căreia prin însuși faptul de a se arăta sacral se ascunde, rezultă în mod evident că ocultarea mistică este pandantul ideatic al teoriei lingvistice după care cuvântul nu este

făcut să dezvăluie, ci să învăluie gândul. Privită prin prisma alternanței dintre ascuns și revelat, ocultarea este deci o formă de joc. Lucruri aparent de neînțeles își găsesc astfel explicația, sensul poate fi regăsit dibuind formula după care a fost ocultat. Acest aspect, absolut real, caracteristic misticii iudaice în special în perioada medievală, a făcut ca forma ei cea mai cunoscută, Kabbalah, să fie considerată, atunci la fel ca și acum, o filosofie ocultă al cărei mesaj intrinsec, redat printr-o terminologie și simbolistică obscură, trebuie decodificat³.

De unde această confuzie (?) între mistică și ocultism? O explicație găsim în revigorarea mișcării ocultiste din secolul al XIX-lea, care a adunat teorii disparate și le-a prezentat într-o structură aparent coerentă, sub numele de „știința ocultă”. Definiția acesteia prezintă trei valențe: *scientia occulta* (știința ascunsă), *scientia occultati* (știința ascunsului) și *scientia occultans* (știința care ascunde ceea ce a descoperit). Folosind drept bază misterele egiptene și considerând că psyurgia (magnetismul și spiritismul), teurgia, magia și alchimia nu sunt decât părți componente ale unui întreg, această mișcare a pus semnul echivalenței între ocultism, hermetism, ezoterism etc⁴. În mod paradoxal, deși bazată pe premise false, această concepție a evoluat independent, devenind ea însăși o tradiție autonomă. În ea se regăsesc și o serie de concepte mistice, printre care un loc important îl deține însăși ocultarea (de unde această „știință” și-a luat numele), ale căror semnificații inițiale au fost însă deturmate.

În mistică, ocultarea are o semnificație specială. Dacă experiența mistică este lipsită de contur și se caracterizează printr-o plasticitate nelimitată, atunci pentru redarea a ceea ce simte misticul nu este suficient cuvântul, ci este nevoie de un instrument la fel de puțin convențional – simbolul. Simbolistica este, așadar, una dintre formele primare ale ocultării. Pornind de la premisa că problema cu care se confruntă veșnic limbajul religios este faptul că trebuie să exprime inexprimabilul, Gershom Scholem⁵ subliniază necesitatea operării unei distincții între metaforă și alegoria

filosofică, menite a aproxima adevărul metafizic și simbolul mistic. Folosit pentru a exprima ceea ce nu poate fi (sau nu trebuie) exprimat, acesta devine la rândul lui o entitate de sine stătătoare, o reflectare a limbajului divin⁶. Desemnat a explica, el ajunge să codifice într-un nou sistem de valori, de obicei și mai complicat decât cel pe care ar trebui să-l dezvăluie. Simbolul ajunge astfel să înlocuiască însuși conceptul pe care ar trebui să-l redea.

Bazată pe jocul dintre ascuns și revelat, ocultarea este în același timp și cauză, și efect. Omul a pierdut prin ocultare semnificația inițială a lucrurilor, dar, la rândul lui, procesul de ocultare a fost rezultatul unor acțiuni întreprinse de om. Această viziune privește, în realitate, două planuri: este vorba, pe de o parte, de codificarea prin limbaj (simbolul), dar, pe de altă parte, și de pierderea unor coordonate (de locuri – Paradisul) sau calități (divine – ale omului primordial), ca rezultat al faptelor umane.

Cum drumul mistic presupune o demolare progresivă a structurilor din sfera experiențelor care au formă și, respectiv, o construcție de structuri mistice care însoțesc disoluția formelor lumii naturale, este evident de ce se poate considera că ocultarea este un fenomen privilegiat al misticii. Calitatea ei de joc de lumini și umbre, de sensuri și semnificații, își găsește expresia fizică în cele trei forme de „citire”, sau invers, de „codificare”, a textului sacru: *gematria*, *temurah* și *notarikon*⁷. Aceste metode hermeneutice au fost adesea folosite în practici magice ale căror scopuri nu erau exclusiv religioase.

Adoptată sau, dimpotrivă, denunțată cu același entuziasm, Kabbalah a fascinat societatea medievală, deopotrivă evreiască și non-evreiască, încă de la apariția primelor texte. Nu este deci de mirare că această mișcare a marcat profund gândirea acelor vremuri. Devenită accesibilă tuturor o dată cu publicarea și traducerea diverselor scrieri kabbalistice, mistica iudaică și-a oferit conceptele și simbolurile unei lumi avide după orice formă de ocultism. Așa cum era de așteptat, însă, non-evreii care s-au grăbit să le îmbrățișeze le-au adaptat propriilor lor viziuni. Astfel,

în majoritatea cazurilor a fost vorba, în realitate, de preluarea unor motive ale Kabbalei iudaice și aplicarea lor la creștinism⁸. Aceste motive au fost folosite ca argumente pentru a demonstra autenticitatea și legitimitatea acestuia din urmă. Evident că, deși premisele au fost, poate, nobile în intenție, conceptele și simbolurile astfel preluate au fost transformate, uneori din necunoștință de cauză, iar alteori pentru a servi intereselor de moment. În acest fel s-a născut o tradiție paralelă, care în timp s-a îndepărtat atât de iudaism, cât și de creștinism, căpătând autonomie. Dezvoltarea ei ulterioară, haotică și adesea contradictorie, este ea însăși fascinantă și constituie dovada vie a faptului că posibilitățile de interpretare a oricărui lucru sunt literalmente nelimitate. Mai mult decât atât, această tradiție a înlocuit treptat orice altă formă de misticism creștin, devenind ea însăși „tradiția occidentală” (*Western tradition*), tot așa cum în nuvela *Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*, scrisă de Jorge Luis Borges, ficțiunea înlocuiește realitatea, devenind astfel unica realitate⁹. Un alt exemplu literar care dă o excelentă imagine asupra acestei teme este o nuvelă științifico-fantastică prezentată de Isaac Asimov în anii '60. Un cercetător creează pe calculator un program reprezentând o lume virtuală, în care oamenii virtuali trăiesc vieți virtuale, cu drame și bucurii virtuale, cu sisteme filosofice virtuale, și o dată la un anumit număr de ani virtuali ajung la concluzia revoluționară că nu există creator.

O dată cu preluarea elementelor din Kabbalah iudaică s-a născut ceea ce în perioada Renașterii, când a cunoscut prima sa perioadă de glorie, avea să poarte numele de Cabala creștină și, ulterior, o dată cu înflorirea unor ordine inițiatice semi-deschise¹⁰, în secolul al XIX-lea, numele de Qabbalah hermetică. Din aceasta din urmă s-a dezvoltat ezoterismul (ocultismul) occidental contemporan. Astfel s-a ajuns ca, începând aproximativ din secolul al XIII-lea, cele două tipuri de Kabbalah – iudaică și, respectiv, creștină – să evolueze și să coexiste în paralel. Acest lucru a fost, doar, firesc, având în vedere că, în fond, ambele s-au născut din aceeași nevoie: de a reintroduce mitul în religie. Deși este evident că ezoteriștii

occidentali (înțelegându-i prin aceasta atât pe cei creștini renașcentiști, cât și pe cei ocuți moderni) au folosit diverse texte într-o permanentă încercare de a-și prelua informațiile din surse considerate sigure, în realitate sursele lor au fost adesea indirecte și neconcludente. Este argumentabil dacă alegerea acestor surse a fost deformată întâmplător (în acest caz s-ar naște întrebarea de ce, tot din întâmplare, nu au nimerit surse corecte/directe) sau dacă, așa cum susțin anumiți analiști moderni¹¹, ea s-a datorat unui antisemitism aflat în plin avânt în perioada respectivă.

Inevitabil, caracterul ocult, misterios, secret și magic al Kabbalei a făcut ca în jurul ei să se construiască o serie întreagă de legende. La fel de puțin surprinzător, toate aceste caracteristici i-au determinat pe adepții săi creștini să se implice în mișcări cu finalitate politică. Multe dintre confreriile inițiate în Evul Mediu, fie ele deschise – așa cum a fost la început Ordinul Cavalerilor Templieri –, fie secrete – precum Ordinele Masonice, Ordinele Rozicruciene etc. –, au fost influențate de misticismul iudaic, și mai ales de Kabbalah. Rolul masoneriei este recunoscut, mai mult sau mai puțin oficial, în Revoluția de la 1848 din România, dar și în fondarea Statelor Unite ale Americii. Impactul diverselor grupări mai mult sau mai puțin importante, născute pe ruinele Ordinului Cavalerilor Templieri, asupra Revoluției franceze, este evident, chiar dacă detaliile sunt discutabile. Mișcarea condusă de Jacob Frank¹² – favorit al împărătesei Maria Teresa, care, împreună cu miile de evrei practicanți ai Kabbalei pe care i-a convins să se convertească la catolicism alături de el, la începutul secolului al XVIII-lea, au fost asimilați o dată cu ideile lor de către nobilimea, intelectualitatea și Biserica Romano-Catolică din Polonia – a jucat un rol important în declanșarea revoluțiilor din Turcia, Franța și Statele Unite ale Americii.

Neavând surse proprii, ezoterismul creștin a preluat o serie întreagă de elemente iudaice, pe care le-a adaptat propriilor viziuni. În aceste circumstanțe, preocupările ezoterismului iudaic pentru profeție și mesianism au devenit,

în cazul ezoteriștilor creștini, preocupări pentru schimbări politice. Evident, afirmația conform căreia Kabbalah a influențat direct politica este o exagerare. Totuși, ea poate constitui punctul de referință al unui studiu care își propune să urmărească influența pe care mistica iudaică, prin intermediul Kabbalei, a exercitat-o asupra doctrinelor (pseudo)filosofice care au stat la baza unor mișcări politice cu impact decisiv, pe termen lung, asupra întregii omeniri. Din ce în ce mai mulți cercetători demonstrează în ultima vreme că în realitate „revoluția științifică”, începută în secolul al XVII-lea, care a determinat schimbări majore pe scena politică universală, a fost rezultatul mișcărilor secrete, între care un rol esențial l-au jucat rozicrucianismul și francmasoneria – ale căror rădăcini iudaice nu sunt greu de identificat.

OBSERVAȚII METODOLOGICE

Acest studiu își propune să urmărească fenomenul ocultării în mistica iudaică și influențele pe care le-a exercitat asupra evoluției politice a lumii prin intermediul ezoterismului creștin. Premisele manifestării acestui fenomen vor deveni mai clare prin prezentarea misticii iudaice din perspectiva comparativă cu celelalte mistici fundamentale.

Deși experiența mistică în sine diferă de la caz la caz, nu numai în funcție de religie, ci și în funcție de individ, totuși există o serie întreagă de elemente comune tuturor tipurilor de mistică. Pe de altă parte, abordarea diverselor sisteme de credințe și idei religioase arată că există diferențe majore în ceea ce privește esența și obiectul misticilor, precum și modalitățile de practicare a acestora. Misticile fundamentale pot fi deci analizate comparativ pornind de la identificarea acelor elemente – teme, concepte, noțiuni – comune care apar în experiența unor mistici ce aparțin religiilor respective. Cum comparația nu se referă la sisteme, nu vom urmări însă și punctele prin care fiecare tip de mistică diferă de celelalte,

întrucât ar fi foarte multe de spus și ne-ar îndepărta de la scopul propus. Pe baza acestor premise, comparația se poate face prin prisma unor concepte ale filosofiei, dat fiind că un număr însemnat de mistici au fost, totodată, și filosofi de seamă ai culturii și timpului în care au trăit¹³. Studiul are la bază perspectiva istoriei celor șase religii fundamentale: iudaismul, creștinismul, islamismul, budismul, taoismul și hinduismul¹⁴ și urmărește identificarea, în mistica unor reprezentanți ai fiecărei religii, a felului în care sunt abordate concepte precum unul și multiplul, ființa și devenirea, esența și aparența, materia și forma, ascunsul și revelatul, binele și răul, libertatea și necesitatea, viața și moartea, lumina și întunericul, maestrul și discipolul, cuvântul și numărul, subliniind caracterul catafatic și/sau apofatic, din perspectiva experienței sacrului, a lanțului cauzal și a relației cu divinitatea. În acest scop, cercetarea urmărește treptele parcurse în cursul experienței mistice a unor reprezentanți ai fiecăreia dintre aceste religii, pentru a încerca să găsească asemănările din cadrul acestor procese. Subiectul fiind însă extrem de vast, analiza se va limita la aspectele esențiale și nu va putea menționa decât în treacăt ritualurile și mitologiile aferente.

O astfel de cercetare nu va putea urmări evoluția în timp a misticii în cadrul fiecărei religii și nici felul în care misticile – și, respectiv, misticii – s-au influențat reciproc. De asemenea, nu vom putea urmări semnificația noțiunii de „timp”, în sine un concept cu importante valențe în toate misticile, a cărui reprezentare în fiecare dintre ele ar putea constitui obiectul unui studiu separat. Din punctul de vedere al misticii, timpul cu adevărat semnificativ nu se constituie din contemplarea succesiunii evenimentelor profane și nici din măsurarea prin diverse instrumente a trecerii unităților temporale convenționale, ci este creat prin repetarea ritualului care îl ridică pe omul religios la nivelul superior, sacru, unde au loc „adevăratele” întâmplări¹⁵. Pentru exemplificare, vom mai menționa faptul că una dintre interpretările noțiunii de „timp” în mistica iudaică este cea conform căreia acesta reprezintă distanța dintre cauză

și efect, separarea reacției de acțiunea care a determinat-o, dând iluzia haosului acolo unde, de fapt, există ordine.

Cercetarea de față nu își propune să analizeze maniera în care mistica a interacționat cu teologia în fiecare caz. Așa cum arată Gershom Scholem¹⁶, între mistică și autoritatea religioasă a oricărei religii există o tensiune specifică inerentă, care se naște din caracterul dual al misticiei: conservator și, în același timp, revoluționar. Astfel, deși experiența misticului se petrece în cadrul unei tradiții precise, cu dogme și valori prestabilite, ea este individuală și imprezvizibilă, putând să ducă la rezultate neașteptate. Este evident că sistemele religioase acceptă numai acele viziuni și experiențe mistice care corespund normelor canonice, iar pe celelalte le resping sau chiar le sancționează. „Față de mistici – spune Lucian Blaga¹⁷ –, Biserica sau doctrina oficială a avut adesea o atitudine de uluită nedumerire.”

Privite rareori cu admirație, uneori cu neîncredere, dar cel mai adesea ca erezii, pozițiile misticilor au dat naștere întotdeauna la controverse. Rezultatul istoric a fost că unii mistici au intrat în conflict cu ordinea existentă și au devenit inovatori, determinând uneori apariția unor noi curente sau chiar a unor noi religii¹⁸. Au fost însă și cazuri în care, în mod paradoxal, pornind de la doctrina canonică, experiența mistică nu a făcut decât să o confirme, devenind ulterior temeiul susținerii acesteia. Ne întâlnim aici cu povestea oului și a găinii. Deși în mod firesc credința ar trebui să preceadă experiența mistică, fiind baza de la care misticul pornește în căutarea sa, iată că se poate și invers – experiența mistică îl poate duce uneori pe mistic în altă parte decât a intenționat și îl poate face să devină promotorul unei noi credințe. De aceea, în încercarea de a controla mistica, unele religii au atras atenția asupra caracterului ei inițiativ, subliniind pericolul aventurării pe un drum necunoscut (cazul iudaismului), sau au impus identificarea ei cu calea simplei credințe exprimate prin rugăciune (cazul creștinismului). Singur hinduismul a lăsat mistica să se dezvolte și chiar a folosit-o în cadrul religios, iar

rezultatul a fost apariția budismului (care, la rândul lui, a fost la fel de liberal). Părerile specialiștilor în domeniul misticii sunt diferite și adesea contradictorii¹⁹ în această privință, fiind bazate pe aspectele inerent controversate ale unei realități relative. De aceea, cercetarea de față nu își propune să intre în detalii asupra impactului pe care misticii l-au avut asupra comunității religioase și celei laice în care au trăit.

Dacă încercarea de a analiza mistica iudaică din perspectivă comparativă cu celelalte mistici fundamentale este prin definiție esențialistă, pentru a aprofunda fenomenologia acestei mistici este necesară o abordare diferențiată, din perspectivă cronologică. În evoluția sa, mistica iudaică a cunoscut mai multe etape distincte. Deși ne referim și la perioada anterioară, analiza se oprește cu precădere asupra perioadei medievale, luând ca bază Kabbalah, manifestare specială în cadrul acestei mistici, al cărei fenomen privilegiat îl constituie ocultarea. Cercetarea urmărește fenomenul ocultării în ambele curente ale Kabbalei identificate de Moshe Idel²⁰, cel teosofic-teurgic și cel extatic, dar nu își propune să menționeze toate interpretările date fiecărui aspect discutat, în aceeași măsură în care nu intenționează să se constituie într-o analiză detaliată a conceptelor kabbalistice în evoluția lor. Cele două mari perspective din care se face abordarea sunt: cea teoretică – prin simboluri, fabule și parabole – și cea practică – prin magie și joc al limbajului.

Pornind de la teza lui Gershom Scholem, care a prezentat literatura de tip *Hekhalot* și *Merkabah* drept un *corpus* de învățături mistice mai degrabă decât unul descriind experiențe mistice, cercetătorii au pus, în general, accentul pe analiza literară, în detrimentul celei fenomenologice. S-a considerat că este vorba mai mult despre o teologie ezoterică și mai puțin despre o adevărată mișcare mistică²¹. Din această cauză, studiul de față își propune să pună accentul pe aspectul fenomenologic. Totuși, pentru o mai bună înțelegere a temei este necesară o trecere în revistă a principalelor elemente ce caracterizează misticismul iudaic și abordarea domeniului

semnificațiilor limbajului sacru, în special din perspectiva Kabbalei. Cum obiectul cercetării noastre este ocultarea, vom urmări în primul rând formele de codificare și, respectiv, de descifrare a sensurilor textului, cu accent pe cele ascunse sau doar presupus ascunse. Pe de altă parte, din motive ușor de înțeles, nu vom încerca să urmărim evoluția istorică a simbolismului mistic, născut cu mult înaintea apariției Kabbalei, pe care aceasta nu a făcut decât să-l dezvolte și să-l îmbogățească cu noi teme și valențe. Studiul este axat mai degrabă pe relația dintre aspectele cele mai importante ale acestui simbolism. De asemenea, nu vom lua în considerare diferențele de opinie dintre reprezentanții diverselor curente de opinie ale epocii, tot așa cum nu vom putea reproduce variatele puncte de vedere ale cercetătorilor moderni, aflate nu de puține ori în contradicție. Cercetarea se va opri la câteva modele de ocultare devenite clasice, ale căror semnificații au dat naștere la o întreagă literatură interpretativă, cu ramificații și influențe profunde în evoluția ocultismului.

Pornind de la aceste premise, studiul își propune să urmărească sursa kabbalistică a unor mișcări și ordine inițiatice care au avut o influență directă sau indirectă asupra vieții politice a lumii. Totuși, din punctul de vedere al acestui studiu, nu are importanță dacă un anumit om politic, implicat într-o anumită acțiune, a aparținut unui anumit ordin de acest fel. De aceea, deși nu ar fi lipsit de interes, cercetarea nu intenționează să se constituie într-o trecere în revistă a momentelor politice, oamenilor implicați și ordinelor cărora aceștia este posibil să le fi aparținut. Centrul de interes al studiului este axat pe ideea conform căreia, chiar și în condițiile în care participarea unui anumit ordin la un anumit eveniment politic este doar o presupunere, nefiind niciodată demonstrată, presupunerea este suficientă pentru a influența desfășurarea lucrurilor. Nu are importanță dacă cei care au contribuit la desfășurarea evenimentelor ce au culminat cu Revoluția franceză erau sau nu urmașii reali ai Ordinului

Cavalerilor Templieri sau ai altor ordine mai mult sau mai puțin secrete, așa cum pretindeau. Este suficient faptul că în conștiința publică această legendă a fost acceptată, fiind determinantă în cazul unor acțiuni concrete.

Privit din această perspectivă, studiul va încerca să identifice elementele din Kabbalah care se regăsesc în rozicrucianism și francmasonerie, acceptând ca punct de pornire presupunerea – demonstrată deja de alți autori – că cele două mișcări fac parte din mecanismul prin care mistica iudaică a influențat politica. Pentru a înțelege mai bine premisele acestei întreprinderi, studiul va urmări inițial prezența elementelor Kabbalei iudaice în evoluția cronologică a Cabalei creștine și a hermetismului occidental. Întrucât nu ne propunem să facem o analiză istorico-politică, cercetarea se va opri la sfârșitul secolului al XVII-lea, când, așa cum subliniază Gershom Scholem²², poziția față de Kabbalah s-a schimbat radical. Acela a fost momentul în care interesul pentru sursele (textele) originale în limba ebraică s-a stins, iar sensurile date Cabalei s-au îndepărtat definitiv și total de iudaism, ieșind din aria de interes a acestui studiu. În încercarea de a urmări mecanismul prin care mistica iudaică a influențat politica, pe lângă opiniile științifice ale cercetătorilor vom folosi, acceptând relativitatea opiniei, și teoriile celor care au scris „din interior” despre tradiția hermetică. Deși, în mod paradoxal, preocuparea reală a acestora din urmă pentru Kabbalah iudaică nu i-a făcut să-și aleagă cu atenție sursele, ei au deschis calea unor scenarii coerente ale influenței iudaice asupra unor evenimente politice europene.

DIFICULTĂȚI

În analiza misticii iudaice, una dintre chestiunile cele mai problematice este accesul la surse. Același motiv care a determinat sinuozitatea evoluției ezoterismului european în perioada Renașterii și Reformei face dificilă, și astăzi,

cercetarea științifică. Există, așa cum arăta Moshe Idel²³, o cantitate imensă de materiale kabbalistice care nu au fost niciodată sistematizate, multe dintre ele fiind și azi doar în manuscris, iar autorii lor, încă neidentificați. Foarte puține dintre scrierile kabbalistice au fost traduse în limbi de circulație internațională, iar unele opere ale unor kabbaliști importanți s-au pierdut datorită vicisitudinilor istoriei. Școlile și concepțiile kabbalistice sunt atât de variate, încât o analiză exhaustivă a Kabbalei este aproape imposibilă, atât din perspectivă istorică, cât și fenomenologică. Însăși combinarea celor două metode este dificilă în circumstanțele date. Orice alegere nu va da decât o imagine parțială a ceea ce înseamnă Kabbalah, iar aceasta poate duce la interpretări greșite. Pe de altă parte, trebuie subliniat faptul că scrierile nu constituie decât o parte a Kabbalei. Atunci când se încearcă reconstituirea concepțiilor diverselor școli kabbaliste, trebuie luat în considerare că, inițial, ideile vehiculate erau destinate unei elite intelectuale restrânse, iar transmisia se făcea prin inițiere, pe cale exclusiv orală. În aceste circumstanțe, este evident că tradiția kabbalistă a existat și a evoluat înaintea apariției primelor texte scrise, ceea ce explică de ce acestea vorbeau despre noțiuni pe care le considerau de la sine înțelese.

Un alt impediment în studiul Kabbalei și al ezoterismului în general este autocenzura practică de inițiați. Cum este vorba de păstrarea secretelor și de transmisia orală, multe elemente sunt evitate sau oculte în scris. Același lucru este valabil și pentru hermetismul occidental, a cărui evoluție, ca sursă de inspirație pentru mișcările secrete, a fost haotică, nu în ultimul rând datorită încercării adepților săi de a-i păstra caracterul secret și inițiativ. Faptul că, atunci când membrii unor astfel de mișcări au încercat să facă publice detalii interne, au fost fie renegați, fie au dat înapoi, nerecunoscând cele enunțate, face necesar ca orice declarație deschisă în acest sens să fie privită cu circumspecție. În cercetarea pe care a întreprins-o asupra tradiției hermetice²⁴, Julius Evola subliniază că Filosofii²⁵ au respectat întotdeauna cu strictețe

legea tăcerii. Deși unii Maeștri au scris despre doctrină, despre practică nu a rămas nici o prezentare. Din contră, la fel ca în majoritatea tradițiilor ezoterice, predarea s-a făcut de la maestru la discipol, lăsându-i-se acestuia din urmă libertatea de interpretare – și, o dată cu ea, aceea de a da greș. „Cheia nu este transmisă prin scrieri, ci este însoțită de spiritul prin spirit”, spune Cornelius Agrippa von Nettesheim. Cuvintele Filozofilor nu sunt destinate a revela secretele, ci a le oculta. „Acolo unde am vorbit mai clar și mai deschis despre știința noastră, acolo am vorbit mai obscur și am ascuns-o”, spune Geber²⁶. Secretul acesta nu era neapărat legat de un exclusivism sectar, ci de aceleași motive pentru care calea mistică nu poate fi dezvăluită oricui – fiindcă neinițiatul poate profana știința folosind-o în alte scopuri sau, așa cum s-a întâmplat, o poate dezvălui într-o formă falsă, care induce în eroare și îi denaturează realitatea superioară.

În aceste circumstanțe, orice încercare de a sistematiza informațiile disponibile pe această temă, pentru a urmări evoluția lor istorică și felul în care s-au influențat reciproc, este sortită a se lovi de relativitatea relațiilor și a rămâne doar o presupunere. Așa se face că analiștii fenomenului au păreri diferite și adesea contradictorii. În general, cercetătorii evrei preocupați de studiul Kabbalei nu au aprofundat decât în mică măsură influența ei asupra hermetismului occidental. Mai mult chiar, unii dintre puținii care s-au aventurat pe acest tărâm au văzut în speculațiile christologice ale cabaliștilor pervertiri diabolice ale conținutului real al Kabbalei²⁷. La rândul lor, analiștii ocupați cu evoluția hermetismului occidental nu au acordat atenția cuvenită surselor kabbalistice, pe care le-au pomenit fără să fi încercat să le înțeleagă cu adevărat. De aceea, studii științifice riguroase pe această temă sunt rare. În consecință, cercetarea de față nu se va aventura în această direcție speculativă, ci se va axa pe identificarea elementelor care demonstrează influența iudaismului asupra ezoterismului european și, implicit, asupra mișcărilor cu finalitate politică.

NOTE

¹ După Vasile Răducă, noțiunea de mistică își are originea etimologică în limba greacă, în verbul *myo* (a închide ochii, a strânge gura, a astupa urechile, a iniția într-un cult secret); substantivul *mystes* indică inițiatul în mistere, iar *mysterion* este ceremonia religioasă la care participă numai inițiații; la rândul lui, adjectivul *mysticos* înseamnă secret, tainic, legat de mistere (Introducere la *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* a lui Vladimir Lossky, Editura Anastasia, București, 1993, p. 12). Pe de altă parte, K. Wright definește mistica drept „the endeavor to secure consciousness of the presence of the Agency through which (or through whom) the conservation of socially recognized values is sought” („încercarea de a asigura conștientizarea prezenței Agentului prin care se caută conservarea valorilor recunoscute în plan social”, K. Wright, *A Student's Philosophy of Religion*, New York, 1938, p. 287).

² În capitolul 1 al cărții sale *Călătorii în lumea de dincolo*, intitulat „Trusa istoricului pentru a patra dimensiune”, Ioan Petru Culianu face o analiză detaliată a interacțiunii dintre mistică și știință, citând din Albert Einstein și Howard Hinton (Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Nemira, București, 1994). La rândul lor, Louis Pauwels și Jacques Bergier menționează și ei această legătură în *Dimineața magicienilor*, *Introducere în realismul fantastic* (Editura Nemira, București, 1994). Pe de altă parte, din ce în ce mai mulți specialiști constată acuratețea paralelismului dintre cosmogonia iudaică propusă de Isaac Luria și teoriile moderne asupra apariției universului.

³ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, Editrice La Giunta, Firenze, 1996.

⁴ Papus, *Știința secretă, Kabbala*, Editura Herald, București.

⁵ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, Editura Humanitas, București, 1992.

⁶ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York, 1961.

⁷ *Gematria* se referă la valoarea numerică a cuvintelor și susține că acele cuvinte care au valoare egală se explică unul pe altul.

Temurah constă în permutarea, pe baza unor reguli prestabilite, a literelor în cadrul unui cuvânt, prin înlocuirea, de exemplu, cu litera precedentă din alfabet. *Notarikon* cunoaște două forme: formarea din literele unui cuvânt a unei fraze ale cărei componente încep cu literele respective și, invers, folosirea primelor (sau ultimelor, sau chiar a celor din mijloc) litere ale cuvintelor unei fraze pentru a forma un singur cuvânt (Aleister Crowley, *The Equinox*, volumul 5, *Gematria*).

⁸ Este vorba de creștinismul occidental, cercetarea de față nepropunându-și să analizeze și situația Bisericii de Răsărit, care a avut o evoluție distinctă.

⁹ Așa cum arăta Ioan Petru Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo*, idem, scoțând în evidență convenționalitatea și, respectiv, relativitatea viziunii asupra lumii propusă de științele exacte (matematica, fizica și chimia) față de cea propusă de mistică.

¹⁰ Cel mai cunoscut dintre ele fiind „Order of the Golden Dawn” (Ordinul Zorilor de Aur), înființat în Anglia de către S.L. „Mac Gregor” Mathers (1854-1918) și William Wynn Westcott (1848-1925). Deși manifest secrete și inițiatice, majoritatea acestor grupări au devenit publice atât prin editarea unor lucrări reprezentative, cât mai ales prin scandalurile și diviziunile pe care le-au cunoscut.

¹¹ Bryan Griffith Dobbs, *Jewish „Kabbalah” and Christian „Cabala”*, eseu on-line.

¹² Conform lui Yakov Leib HaKohain (nume sub care scrie autorul, profesorul și kabbalistul sabatian Lawrence G. Corey, doctor în studii asupra lui Jung și în religie comparată, care, în calitatea lui de discipol al liniei sabatiene, s-a convertit ritual la catolicism sub numele de John-Francis, la islamism sub numele de Aziz Mehmed Effendi și la hinduism Vedanta sub numele de Kali Dass), *The Influence of Kabbalah on the West*, eseu on-line.

¹³ Pornind de la ideea că țelul pe care și-l propune fiecare mistic este unirea conștiință cu Absolutul viu, Evelyn Underhill ajunge la concluzia că adevăratul mistic este adesea un filosof mistic, deși există nenumărați filosofi mistici care nu sunt, și nu pot fi, mistici. Underhill este de părere că pe baza reflecției asupra propriilor experiențe majoritatea mysticilor au creat sau au acceptat

o teoretizare, dând astfel naștere unei filosofii sau teologii mistice care funcționează în paralel cu misticismul real sau empiric: clasificându-i informațiile, criticându-l, explicându-l și traducându-i viziunea asupra supersensibilului în simboluri accesibile dialecticii (Evelyn Underhill, *Mysticism: The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, ediția a 12-a, cu un Cuvânt înainte de Ira Progoff, New York: Image-Doubleday, 1990, p. 72-73, 95-96).

¹⁴ Sub denumirea generică de hinduism sunt incluse referiri la brahmanismul upanishadic, vișnuismul Gita, yoga lui Patanjali și hinduismul lui Ramakrishna.

¹⁵ Moshe Idel, *Some Concepts of Time and History in the Kabbalah*, Jewish History and Jewish Memory, Brandeis University Press, Hanover & London.

¹⁶ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 12.

¹⁷ Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba-Iulia – Paris, 1994.

¹⁸ Cel mai cunoscut caz este cel al Apostolului Pavel. În același fel s-au născut anabaptismul, quakerismul, sabateanismul, hasidismul, sufismul, budismul Mahayana. Mai poate fi menționat și cazul lui Shihabuddin Yahya Suhrawardi (1153/5-1191), supranumit „Maestrul Teosofiei Orientale”, fondator al Școlii Iluministe Ishraqi, executat de fundamentalistii islamici la Aleppo, pentru îndepărtarea de la doctrina musulmană. Suhrawardi a încercat să sintetizeze ideile zoroastriene, platoniciene și islamice prin interpretarea ideilor platoniciene în termenii angelologiei zoroastriene. Învățăturile lui au influențat gândirea ezoterică iraniană ulterioară, el fiind unul dintre cei trei mistici principali ai epocii sale, alături de Shihab al-Din ‘Umar b’Abd Allah al-Suhrawardi (1144-1234), fondator al ordinului Suhrawardiya Sufi, și Abu Najb Suhrawardi (d. 1168), rector al academiei Nizamiyaa și o autoritate în Hadith (poruncile lui Mohamed).

¹⁹ De exemplu, în *Mysticism: The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, idem, Evelyn Underhill opinează că toți marii mistici au fost fii loiali ai religiilor din care au provenit, în timp ce în *Cabala și simbolistica ei*,

idem, Gershom Scholem demonstrează cu exemplificări istorice faptul că uneori misticii au intrat în conflict deschis cu autoritatea religioasă, devenind chiar inițiatori ai unor noi religii.

²⁰ Moshe Idel, *Some Concepts of Time and History in the Kabbalah*, idem.

²¹ Într-o analiză detaliată, Moshe Idel arată că există suficiente dovezi pentru a justifica abordarea aspectului existențial al acestei teologii (Moshe Idel, *Some Concepts of Time and History in the Kabbalah*, idem).

²² Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, București, Editura Hasefer, 2000.

²³ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

²⁴ Julius Evola, *Tradiția hermetică*, București, Editura Humanitas, 1999.

²⁵ Termenul este folosit aici în sensul lui hermetic.

²⁶ Julius Evola, *Tradiția hermetică*, idem, p. 254-255.

²⁷ Conform lui Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

PARTEA ÎNTÂI

OCULTAREA
– FENOMEN PRIVILEGIAT AL MISTICII –

1. DELIMITĂRI CONCEPTUALE ÎN CUPRINSUL FENOMENULUI MISTIC

*Is the stair here?
Where's the stair?
The stair's right there
But it goes nowhere.
And the abyss? The abyss?
The abyss you can't miss:
It's right where you are –
A step down the stair.*

Theodore Roethke, *The Abyss*

Fiind legată, prin definiție, de mister (sau taină), mistica presupune (re)descoperirea unuia sau mai multor elemente oculte. „Obiectul” spre care se tinde nu este întotdeauna același, el variind de la o religie la alta. Există, astfel, mistici șamaniste, specifice culturilor care cred în spirite și forțe ascunse, unde experiența misticii constă în intrarea în transă pentru a primi mesaje și puteri speciale de la anumite spirite. Există, de asemenea, mistici naturale, cum este cazul budismului tantric, unde termenul de referință este natura, cosmosul, iar obiectivul misticului este depășirea condiției sale temporale și spațiale pentru a se contopi cu indefinitul material și impersonal al lumii. În ceea ce privește religiile care fac obiectul studiului de față, cea mai răspândită mistică este cea teistă, comună iudaismului, creștinismului, islamismului și chiar variantei Gita a hinduismului. În aceste cazuri, misticul tinde să se unească cu Absolutul perceput ca persoană/fință, iar relația dintre cele două entități este vie și interactivă. Ea se bazează pe concepția conform căreia omul este de la început identic sau unit cu Dumnezeu și tot ceea ce trebuie să facă este să conștientizeze această stare, îndepărtând

valurile (veșmintele) care îi despart. Mistica teistă este totodată extatică și instatică: misticul se dăruiește în iubire și, în același timp, se adună interiorizându-se și eliberându-se de patimi. Există însă și religii, precum budismul Zen și unele variante hinduiste (Mandukya Upanishad sau Samkya Upanishad), în care eul este absolutizat, iar lumea fenomenală este considerată iluzie. Aici trăirea mistică este de fapt o interiorizare a eului prin concentrare extremă, pentru a se elibera și a simți unitatea primordială, pentru a deveni una cu Spiritul Universal prin dezintegrare și pierderea identității individuale. Mai mult, budismul tibetan dezvoltă teoria mistică a „trecerii dincolo”. Spre deosebire de celelalte variante ale budismului, aici experiența misticului nu are ca scop atingerea stadiului „cunoașterii care trece dincolo”, ci „trecerea dincolo de cunoaștere”. Este de menționat, de asemenea, cazul special al misticii neoplatonice a lui Plotin (secolul al III-lea). Bazată pe Triada ierarhizată și impersonală, formată din Unul (Binele Suprem), care emană Nous-ul (gândirea intuitivă unită cu obiectul său), care la rândul său emană Sufletul lumii (înlănțuit în materie), această mistică urmărește unirea cu Unul (monada) prin renunțarea la lume și retragerea în sine.

Mistica este, așadar, legată mai mult de trăire decât de gândire. Nu are legătură directă cu logica, deși în general marii mistici au fost stăpâni pe logică și și-au aservit-o folosind-o din plin. Mistica este, în fond, lipsită de corporalitate. Oricât de mare ar fi intensitatea și profunzimea contactului cu divinul, această experiență are un sens din ce în ce mai puțin delimitat și mai greu de descris, fiindcă, prin natura sa, obiectul său transcende acele categorii de subiect și obiect pe care le presupune orice definiție. Dar tocmai natura amorfă a „trăirii mistice” determină plasticitatea ei, în principiu nelimitată. Orice drum mistic presupune o demolare progresivă a structurilor din sfera experiențelor care au formă și, respectiv, o construcție de structuri mistice care însoțesc disoluția formelor lumii naturale la diverse niveluri sau stadii ale conștiinței. În majoritatea cazurilor este vorba de configurații

de lumini și/sau de sunete, care depind de dogma autorității religioase a comunității din care provine misticul (un budist nu îl va vedea niciodată pe Iisus, tot așa cum un catolic nu îl va vedea pe profetul Eliahu) și care sunt la rândul lor demolate, în final, în structuri amorfe.

Fiind o „experiență spirituală” – greu, dacă nu chiar imposibil de definit în termeni obișnuiți –, mistica operează cu simboluri. Deși simbolurile tradiționale diferă cu fiecare religie, totuși există câteva elemente comune, identificabile pe majoritatea căilor urmate de mistici. O astfel de analiză este însă dificilă datorită faptului că este adesea greu de diferențiat între simbolurile misticii și simbolurile literaturii mistice. Cum literatura mistică depinde în mare măsură de talentul misticului de a traduce în cuvinte și concepte experiența pe care a trăit-o, se întâmplă, așa cum arăta Gershom Scholem¹, vorbind despre cazul concret al cărții *Bahir* în iudaism, ca expuneri enigmatice să fie explicate prin parabole chiar și mai de neînțeles decât sintagmele pe care ar trebui să le explice. Se ajunge astfel la preponderența și natura primară a simbolurilor față de concepte. Deși gândite de filosofii evrei ca niște concepte, noțiunile kabbalistice precum Shekhinah (prezența lui Dumnezeu), Spargerea Vaselor etc. nu pot fi considerate decât simboluri, susține Scholem. Mai mult decât atât, în acest caz, bazată pe mit, mistica (reprezentată prin Kabbalah) devine, la rândul ei, generatoare de mituri.

O analiză inedită a acestui fenomen face și Lucian Blaga² în al său *Curs de filosofia religiei*. Deși preocupat, la rândul lui, de confuzia dintre mistică, magie și mitologie, pe care o critică vehement, Blaga reușește să cadă în capcană, combinând noțiunile într-un *mixtum compositum* care nu este totuși lipsit de semnificații. De fapt, ceea ce-i lipsește teoriei lui este sistematizarea pe care o găsim la Scholem. Totuși, merită amintite câteva dintre argumentele aduse de el pentru explicarea simbolistică a misticii. Astfel, Blaga menționează în primul rând simbolul misticului *călător* sau *pelerin*, care iese

din lumea aceasta și pleacă în căutarea unei lumi superioare. Pornind de la faptul evident că țelul oricărui mistic este unirea cu divinul, Blaga identifică acest țel nu cu divinul însuși, ci cu parabole ale acestuia. El vorbește, așadar, de căutarea Sfântului Graal. În mod clar, este vorba de un motiv mistic. Practic, indiferent de semnificația acordată noțiunii – fie că este vorba de cea iudaică, de piatra prețioasă (smarald) pierdută din fruntea lui Lucifer în momentul căderii în dizgrație, fie de cea creștină, de potir conținând sângele lui Iisus –, căutarea Sfântului Graal reprezintă de fapt încercarea de regăsire a eului=Dumnezeu prin punerea „întrebării corecte”, prin restaurarea ordinii universale. Motivul apare într-adevăr în literatura mistică, dar nu în experiența vreunui mistic.

Un alt exemplu interesant îl constituie ajungerea la Ierusalim. Motivul este des întâlnit în religia iudaică. De la urările de sărbători și până la rugăciunile de zi cu zi, Ierusalimul este țelul spiritual al oricărui evreu. Deși cu alte valențe, Orașul Sfânt are semnificații profunde și pentru creștini. În acest context este evident că, așa cum arăta Blaga, pe lângă dorința de a ajunge în locurile unde a trăit Mântuitorul, un pelerinaj la Ierusalim reprezenta în Evul Mediu și o traducere în act simbolic a călătoriei sufletului spre divinitate. Dar, iarăși, nici un mistic creștin nu a căutat, în experiența sa, Ierusalimul. (Interesant este însă faptul că punctul de vedere al lui Blaga este valabil în cazul iudaismului. Pornind de la interpretarea templului ceresc, văzut în textul *I Enoch* ca fiind imaginea corespunzătoare Templului din Ierusalim, Ira Chernus pledează pentru corespondența pregătirilor misticului *merkabah* cu pelerinajul ritual la Ierusalim³.) Ca și *erosul uman*, pe care Blaga îl citează ca bază a noțiunilor erotice („căsătorie”, „mire”, „mireasă”) din creștinism (și chiar din iudaism), toate acestea sunt de fapt simboluri ale literaturii mistice, și nu ale experienței mistice în sine.

Așa cum am menționat anterior, există însă și simboluri mistice *per se*, care pot fi regăsite în toate religiile. Fie că este numit Paradesha, la început, și Agarththa, după ocultare –

în hindusă, Pardes – în ebraică, Paradis – în limbile occidentale, Omphalos – în greacă, Centrul Lumii apare în fiecare mistică, reprezentând locul primordial, singurul unde unirea cu divinul mai este posibilă, dar ale cărui coordonate omenirea le-a pierdut. Nici Muntele Polar, Meru – pentru hinduși, Alborj – pentru persani, Qaf – pentru islamici, Olimp – pentru greci, nu este mai accesibil umanității. De aici se naște importanța orientării ritualice în cursul experienței mistice și chiar a simplei rugăciuni, ea fiind preluată de orice practică religioasă – în orice religie rugăciunea se spune cu fața într-o anumită direcție⁴. Un alt simbol important este cel al „apelor superioare și inferioare”, reprezentând cele două planuri – celest și lumesc. Astfel se explică faptul că drumul spre „pacea profundă” este adesea reprezentat ca o navigare, în special în creștinism. (Paradoxul apare în cazul hinduismului Gita, unde pacea profundă se obține prin război, și chiar mai ciudat în islamism, unde se propune războiul „sfânt”.) Mersul pe apă simbolizează dominația lumii formelor și schimbării: Vishnu se mai numește Narayana (Cel-care-merge-pe-apă)⁵. La rândul lui, Hristos calcă pe apă, iar în fața lui Moise Marea Roșie se desparte pentru a-l lăsa să treacă.

Foarte important este și simbolismul numerelor. Bazată pe aritmologie, interpretarea numerică nu are scopul de a calcula, ci de a dezvălui structura cosmosului. Numărul este văzut ca o virtute intrinsecă a divinității, în calitatea ei de sursă a armoniei universale. Unul ca unitate primară simbolizează și manifestă ne-creatul, indivizibilul, ne-manifestatul, neschimbătorul care se ascunde în spatele multiplului. Marea Monadă sau Unitatea este ca o diadă creativă în acțiune. O dată manifestat, principiul primordial devine dublu, pe de o parte esența indivizibilă, pe de altă parte substanța manifestată și divizibilă. Monada este esența, iar diada – abilitatea de a reproduce și a crea. Unul este principiul masculin, reprezentând acțiunea, iar Doiul, obiectul asupra căruia se exercită acțiunea – natura, lumea. Fie că se numesc Yin și Yang, sau Dumnezeu și Shekhinah,

sau Dumnezeu și Sfântul Duh, cele două principii se regăsesc în orice mistică. La fel și rezultatul acestei dialectici dintre activ și pasiv, care este crearea lumii. Creația este deci trinitate: divinitatea, manifestarea și lumea. Gândirea hermetică merge mai departe și consideră că nu numai numerele, ci și secvența lor revelează structura cosmogonică.

Orice experiență mistică duce la prefacerea substanțială a omului prin procesul uniunii. Prin inițiere misticul (re)descoperă propriile origini existențiale, care i-au fost până acum ascunse. El se descoperă pe sine și, prin îndepărtarea neînțelegerilor care l-au ținut departe de Creator, se înnoiește. Această transformare a eului are consecințe în adâncime, însemnând uneori chiar nașterea unui nou eu. Misticismul poate fi privit ca fiind în sine mijlocul cardinal pentru obținerea transformării supreme⁶. Din acest punct de vedere, experiența mistică este considerată a fi starea în care simbolurile și structurile dominante de gândire, comportament și expresie sunt legate de transformarea supremă a eului și a lumii, fiind derivate dintr-un sistem cu componente teoretice, practice și sociologice îndreptate în aceeași direcție – a transformării supreme. Este o experiență trăită în context religios și interpretată imediat de cel care a trăit-o ca o întâlnire cu realitatea divină supremă într-un mod direct și nerațional, pe un alt plan decât cel al normalității.

După cum arăta și Gershom Scholem⁷, în calitatea lui de „atins de divin” misticul este acel om care a avut o experiență directă și reală a divinului, a ultimei realități, sau care, în orice caz, a căutat în mod conștient să o atingă. Experiența aceasta o poate avea sub forma unei revelații bruște, a unei iluminări, sau o poate obține în urma unor pregătiri și exerciții îndelungi. De aici diferența între el și profet. Cu toate că părerile specialiștilor în această privință sunt împărțite, existând multe cazuri în care misticii au fost, în același timp, și profeți, totuși o distincție între cele două noțiuni în mod cert există. Ea este însă greu de definit. Dacă în sensul ei originar profeția reprezenta o experiență în cursul căreia profetul auzea un

mesaj distinct și/sau avea o viziune, care nu prezentau neclarități nici în receptare și nici în memoria sa și care erau astfel direct legate de autoritatea religioasă, confirmând-o, totuși nu se poate tăgădui că, în acest fel, cel în cauză avea experiența nemijlocită a divinului. Diferența ar consta în faptul că experiența misticului este prin natura ei imprecisă, neconturată și greu de transpus în imagini sau noțiuni convenționale. *Unio mystica* rămâne indescriptibilă, chiar dacă lipsa de corporalitate a experienței misticului este tocmai impulsul care îl face să-și înțeleagă universul religios și valorile sale. Dacă însă ne raportăm la mistica iudaică și islamică a Evului Mediu, constatăm că diferența dintre experiența profetică și cea mistică se confundă până la identitate, amândouă constând, în egală măsură, într-o ierarhie de experiențe și revelații mistice. Atât pentru profetul evreu⁸, cât și pentru misticul islamic, mesajul sau viziunea constituie răsplata finală oferită de divinitate pentru parcurgerea unui drum inițiat, al desăvârșirii spirituale. Același rezultat este obținut pe baze diferite. Mistica islamică susține că omul este una cu Dumnezeu și îl poate atinge dacă Dumnezeu îndepărtează multitudinea de veșminte care îi desparte. Mistica iudaică se bazează pe ideea că este suficientă contemplarea – tăcerea interioară și așteptarea în puritate și devoțiune – pentru a da Domnului ocazia să se manifeste⁹. În ambele cazuri iluminarea vine ca un dar minunat, magic, și nu ca un efect automat al exercițiului mistic.

Una dintre problemele puse de mistică este cea a contribuției simțurilor la perceperea „realității”. Istoria ne arată că, în cursul experiențelor lor, unii mistici și-au păstrat luciditatea, demonstrând un puternic autocontrol și o reală autocenzură asupra viziunilor pe care le-au avut. Un mistic creștin precum Sfântul Ioan al Crucii (1542-1591) a menționat în scrierile sale: „Oamenii spirituali înclină uneori spre vederea unor apariții și lucruri supranaturale. Ei văd uneori forme și figuri care aparțin celeilalte vieți, precum ar fi sfinții și îngerii, buni sau răi, sau apariții minunate de lumină. Ei aud

cuvinte ciudate și câteodată ei văd pe cei ce le rostesc, câteodată însă nu. Uneori ei au senzații de miresme dulci, fără să știe de unde vin acestea... Dar chiar dacă asemenea apariții pot să ajungă în adevăr pe cale divină la simțurile noastre, nu e voie să ne încredem în ele și nici să le încurajăm, ci dimpotrivă trebuie mai curând să fugim de ele, fără de a mai cerceta dacă sunt bune sau rele. Căci cu cât ele sunt mai exterioare și mai corporale, cu atât e mai puțin sigur că ele vin de la Dumnezeu. E mai firesc ca Dumnezeu să ni se comunice pe cale spirituală... decât prin simțuri, care ascund multă primejdie și nălucire; căci simțurile judecă și măsoară lucrurile spirituale după cum ele simt, câtă vreme spiritul se deosebește așa de mult de lucrurile spirituale, ca trupul de suflet”¹⁰.

La rândul său, regele David, cu al său „Omul are urechi, dar nu aude, el are ochi, dar nu vede”, este adesea citat în mistica iudaică pentru fundamentarea concepției conform căreia simțurile sunt înșelătoare și nu trebuie crezute. Un exemplu în acest sens îl găsim în teoria rabinului Yehuda Ashlag (secolul al XX-lea), care susține că omul percepe lucrurile „invers”. Conform Kabbalei, fiecare om vine pe lume purtând un văl acoperitor. Acest văl este constituit din cele cinci simțuri. Știința medicală a demonstrat că omenirea folosește aproximativ 4% din capacitatea totală a creierului. Pornind de la ideea că cele cinci simțuri constituie tot atâtea piedici în calea perceperii „corecte” a realității, concluzia la care se ajunge este că simțurile sunt destinate să perceapă efectele, dar nu și cauzele. Mistica iudaică ne învață că nu există „deodată”, că fiecare lucru care se petrece are o sămânță plantată anterior, la care accesul ne este blocat tocmai de simțuri.

Aceeași opinie o împărtășește, în cazul taoismului, misticul Zhuang Zi¹¹: „Cele care ne fac să ne pierdem darul firii (natura originară) sunt cinci: mai întâi cele cinci culori, care năucesc ochii și-i lasă fără vedere; apoi cele cinci sunete, care buimăcesc urechile și le lasă fără auz; urmează cele cinci mirosuri, care atacă nasul, îl astupă și rănesc și ce se află în spatele frunții;

după aceea, cele cinci gusturi, care tulbură gura și o sleiesc; în fine, interesele și renunțările, care descumpănesc inima și fac firea omului să se piardă ca luată de vânt”.

Și budismul tibetan pomește de la ideea că simțurile noastre sunt niște informatori foarte infideli, prea puțin subtili, înapți să ne facă să percepem substratul ultim al fenomenelor¹². Diferența față de celelalte mistici constă în convingerea tibetanilor că simțurile pot fi educate și acuitatea lor – sporită, ducând la *lhag thog*, „vederea perspicace”.

La rândul său, un mistic hindus considera că „simțurile sunt socotite deasupra (obiectelor lor); deasupra simțurilor este simțul intern; deasupra simțului intern este mintea; deasupra minții este acesta (Sinele)”¹³.

Deși mistica islamică adoptă o poziție diferită în această privință, considerând că, în dorința sa de a se face cunoscut, Dumnezeu cel inaccesibil se adaptează, din condescendență, la condițiile finitului, luând forme și moduri accesibile facultăților cognitive posibile în condițiile acestuia, devenind astfel accesibil simțurilor¹⁴, totuși și aici întâlnim aceeași opinie: „Simțurile trupului sunt nesigure și neclare, dar în interior există un foc clar, o flacără ca Abraham, care reprezintă Alpha și Omega”.¹⁵

Vedem, așadar, că misticul include, de fapt, două elemente: modalitatea distinctă de a experimenta sau conștientiza și reacția individuală la acea experiență. Rezultă foarte clar că, departe de a fi în sinonimie, experiența mistică reprezintă doar una dintre treptele misticismului. De aici, unii cercetători au concluzionat că studiul acestui fenomen trebuie să urmărească două aspecte: punerea în lumină a acelor attribute care disting conștiința mistică de celelalte tipuri de conștiință și delimitarea felurilor multiple în care oamenii reacționează cu gândul și fapta la acest tip de experiență ieșită din comun¹⁶. Este evident că, pe lângă semnificațiile filosofice ale acestei abordări, există în fiecare experiență mistică aspecte care țin de domeniul „medical”. Nu ne referim la viziuni sau la intrarea în transă, ale căror implicații psihiatrice sunt discutabile, ci la cazurile în care senzațiile descrise de

mistici ca fiind cele simțite în cursul experienței lor sunt de natură aproape patologică¹⁷. Exemplul cel mai la îndemână este cel al Sfintei Teresa d'Avila (1515-1582), care povestește: „Am văzut, la stânga mea, un înger în carne și oase; asemenea viziuni nu am decât foarte rar. Chiar când îmi apar îngeri, se întâmplă fără să-i văd, cu excepția acestei viziuni, despre care vorbesc. În această viziune trebuia, după voia Domnului, să-l văd astfel: îngerul nu era mare, ... era foarte frumos, fața sa este înflăcărată, părea că este dintre cei mai aleși îngeri, care sunt numai flăcări; dintre cei pe care îi numim serafimi. În mâna sa văzui o lance lungă de aur, și părea că ține pe vârful lăncii o mică flacără. Și atunci mi-a fost ca și cum mi-ar fi străpuns de câteva ori inima cu lancea, până în măruntaie, scoțându-le cu lancea afară, și m-a lăsat aprinsă de mare iubire către Dumnezeu. Durerea a fost așa de mare, că a trebuit să gem, și așa de peste orice închipuire a fost dulceața, pe care mi-a adus-o această durere violentă, că nu mai doream să fiu scăpată de ea...”¹⁸.

La fel, o altă mistică creștină, Angela Foligno (1248-1309), în dorința ei de a renunța la cele lumești, descrie cu o izbitoare nonșalanță plăcerea aproape criminală pe care o are la moartea mamei, a soțului și a copiilor, pe care îi considera tot atâtea piedici în calea ei spre Dumnezeu. Așa încât nu este lipsită de temei încercarea multor analiști, de la psihologi ca Arthur Deikman¹⁹ la psihiatri ca David Lukoff²⁰, de a căuta explicații pentru implicațiile medicale ale experienței mistice. Dacă Kenneth Wapnick, în *Mysticism and Schizophrenia*²¹, susține că diferența dintre cele două tipuri de experiență constă în pregătirea procesului respectiv – pe care misticul îl urmează, prin antrenament intens și îndelung, de la stadiul de „trezire a eului” până la desprinderea de lumea socială și ajungerea la stadiul de „conștiință pură, în care nu simte nimic”, dar la finalul căruia se reintegrează în societate, în timp ce schizofrenicul este copleșit de experiența sa și nu își poate folosi deloc „potențialul interior” astfel revelat –, Deikman propune chiar o teorie a „deautomatizării”. Astfel,

el arată că, în scopul eficienței, oamenii operează un proces de selecție asupra stimulilor exteriori, acordând atenție unora și ignorându-i pe alții. În final, acest proces se automatizează până în punctul în care devine dificilă recăpătarea opțiunilor perceptuale și cognitive inițiale. În această accepție, experiența mistică constă într-o serie de acțiuni menite să producă deautomatizarea și să permită o nouă percepție. Combinată cu o receptivitate mărită, obținută prin „antrenament spiritual”, aceasta duce la „trezirea la starea de conștiință a adevăratei naturi”. La rândul lui, W.T. Stace²² identifică două tipuri de experiențe mistice: „introvertite” și „extrovertite”, cea extrovertită fiind „... pe un nivel inferior celei introvertite ... o tendință spre unitate realizată parțial, pe care cea introvertită o completează”, iar Ralph W. Hood Jr.²³ a creat chiar o scală de treizeci și două de elemente pentru măsurarea experienței mistice, în special, dar nu numai, în contextul religios. Iată deci că mistica este încă o *terra vergina*, care se oferă nelimitat cercetării de orice fel.

Indiferent de context și de interpretare, experiența mistică, la fel ca și procesul de creație, este, până la urmă, și o formă de cunoaștere. Chiar dacă este situată pe un nivel diferit al conștiinței față de cunoașterea normală, și oricât ar fi de subiectivă, ea pare să aibă un caracter noetic, înefabil, tranzitoriu și pasiv²⁴. Ceea ce face atât de dificilă înțelegerea reală a fenomenului mistic este faptul că toate manifestările mistice se petrec în universul mintal, ale cărui proprietăți și infinite dimensiuni sunt probabil cele mai provocatoare enigme cu care se confruntă umanitatea, de la începuturile ei. În fond, ce altceva sunt „inconștientul” și „psihicul”, decât echivalentul modern al ritualurilor șamanice? Nu este oare călătoria mistică o intrare în ceea ce oamenii de știință numesc convențional „a patra dimensiune”?²⁵ Deși experiența mistică se obține prin exerciții și tehnici specifice, o dată ajuns în „starea de grație” misticul nu mai are controlul asupra a ceea ce se întâmplă. O dată cu creșterea capacității de a recepționa informații atât din interior, cât și din exterior, sensul eului și al graniței dintre

acesta și mediul înconjurător se extinde și se disipează până la unirea cu așa-numitul non-eu. Această stare duce la o schimbare, adesea permanentă, a relației misticului cu realitatea palpabilă a obiectelor din jur.

În majoritatea cazurilor, experiențele mistice pornesc de la meditație și contemplare, care printr-un exercițiu regulat pot duce la reducerea activității mintale, făcând astfel loc unui nou tip de percepție („deautomatizarea” lui Deikman). Așa cum este descris de unii mistici, rezultatul se caracterizează prin două etape: ajungerea la un stadiu în care, deși conștient de cele din jurul lui, misticul reușește să-și păstreze, în paralel, starea de nemișcare interioară (stare mistică dualistă), și atingerea unei unități *per se* a eului conștient cu obiectele înconjurătoare, într-o senzație aproape fizică (stare mistică unitivă)²⁶. Mergând mai departe, constatăm că, în funcție de tipul de meditație, există două variante de misticism: *apofatic* (sau *trophotropic*²⁷), atunci când efortul se concentrează pe golirea minții și nu implică limbajul senzorial, și *catafatic* (sau *egotropic*), atunci când concentrarea se face pe imagini și se bazează pe simțuri (viziuni, impresii auditive, de miros sau chiar de gust).

Nu putem finaliza această abordare a misticiei fără a menționa câteva cuvinte despre Rudolf Steiner, ale cărui opere sunt reeditate din ce în ce mai des în ultima vreme. În mod paradoxal, Steiner este perceput de mulți ca fiind un mistic, deși nici măcar el însuși nu s-a considerat a fi unul. Reclamându-se din filiațiunea „științei spirituale” sau a unei filosofii „spiritualiste”, Steiner este de fapt rezultatul firesc al unei evoluții sinuoase și adesea confuze a concepțiilor mistice, preluate laolaltă și fără o reală viziune de ansamblu, de către oameni care au scos din context diverse aspecte ale misticii fundamentale și le-au folosit pentru crearea unor sisteme de referință proprii. Ne referim aici la „Order of the Golden Dawn”, grupare manifest mistică de la sfârșitul secolului trecut, care în realitate a amestecat informații din mistica creștină medievală cu elemente din cea hindusă, islamică și iudaică, și acelea preluate prin intermediari și neverificate cu sursele inițiale,

deși acestea erau disponibile la data respectivă. Dacă a făcut acest lucru voit sau din comoditate este extrem de discutabil. Este greu de presupus că un Aleister Crowley nu a știut ce face atunci când a combinat divinația creștină medievală cu gematria, temurah și notarikon iudaice pentru a da naștere unui tip de magie neagră pe care nici una dintre cele două surse nu o recunoștea. Tot așa, este foarte probabil ca Eliphas Levi să fi avut cele mai frumoase intenții când a învățat limba ebraică și a încercat să readucă în atenția lumii, în secolul trecut, teoriile cabalistice ale Evului Mediu. Din păcate, rezultatul a fost însă asemănător. Distorsionate datorită lipsei unei cercetări corecte a surselor, operele celor doi (și nu numai) au dat o imagine falsă despre mistica medievală, foarte greu de combătut în condițiile în care calitatea lor de „știință popularizată” le face mai interesante pentru public decât adevăratele studii științifice asupra subiectului.

Moștenitor, prin intermediul Helenei Blavatsky, celebra organizatoare a primelor întruniri ale Societății Teosofice, al unor teorii de acest fel, Steiner încearcă să le dea o nouă coerență. Cum însă nu vrea să renunțe la nici una dintre componentele principale, în final nu reușește decât să le complice și mai tare. Nu vom analiza această problemă, în sine extrem de complexă. Vom menționa numai faptul că în filosofia lui Steiner misticismul constituie cea de-a cincea treaptă în ierarhia dispozițiilor sufletului, care constă în „căutarea lăuntrică, după ce sufletul s-a liniștit, pentru a vedea cum prinde Dumnezeu să lumineze în suflet”²⁸. Mai mult, pentru el misticismul poate fi materialist sau idealist. „Un mistic al materialismului este, de fapt, acela care și-a dezvoltat o sensibilitate deosebit de fină pentru a percepe, de pildă, starea în care ajunge un om când a consumat o substanță sau alta. Este o diferență între a consuma sucul unei plante și a consuma sucul altei plante și să așteptăm apoi să vedem ce se petrece în organism. În acest caz, ne contopim, în trăirea noastră, cu natura intimă a materiei”, spune Steiner. „Mistic al idealismului este acela care, înainte

de toate, are, în propriul său suflet, posibilitatea de a scoate, din izvoarele ascunse înăuntru, idealurile omenirii, de a simți că ele sunt divinul interior și de a le aduce, ca pe ceva divin, în fața sufletului.” Deși descrierea prezintă o vagă asemănare cu șamanismul, sau chiar cu budismul, în care folosirea halucinogenelor pentru obținerea stării de extaz era obișnuită, nu pare clar de ce contemplarea felului în care o substanță acționează (chiar și în sens de vindecare) asupra organismului uman este văzută de Steiner ca o experiență mistică. La fel, pare o restricție a valențelor mistice considerarea ei ca fiind redusă la regăsirea în interior a idealurilor omenirii și aducerea lor la suprafață.

În încheierea acestui capitol putem concluziona, așadar, că **mistica, misticul și misticismul** constituie un domeniu mult prea vast pentru a putea fi cuprins într-o descriere, oricât de exhaustivă s-ar dori aceasta și oricât de bine documentată ar fi ea. Orice încercare de a le defini nu va face decât să le limiteze aria valențelor posibile. De aceea, ceea ce ne propunem în capitolele următoare ale acestui studiu este doar o comparație limitată la aspectele esențiale ale conceptelor care se regăsesc în misticile religiilor fundamentale ale omenirii.

NOTE

¹ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

² Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, idem, p. 208.

³ Această temă este analizată de Ioan Petru Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo*, idem. Este vorba de mistica extatică numită și „a carului divin”, care constă în inducerea viziunii tronului divin prin diverse tehnici.

⁴ Sub diverse nume, această orientare este identificată de René Guénon în taoism, creștinism, islamism, hinduism și iudaism (René Guénon, *Le Roi du Monde*, Paris, Editions Traditionnelles, 1950).

⁵ René Guénon, *Le Roi du Monde*, idem.

⁶ Robert S. Ellwood Jr., *Mysticism and Religion*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, Inc., 1980, p. 34-35, 29.

⁷ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

⁸ Căzul lui Amos.

⁹ „Stați liniștiți și să știți că Eu sunt Dumnezeu” (*Psalmi* 46:10), „Taci înaintea Domnului și așteaptă-L cu răbdare” (*Psalmi* 37:7). În *Regi I* 18:9, aflat în peșteră, Eliahu îl aude pe Dumnezeu nu într-un vânt furios, nu în cutremurarea pământului și nu în foc, ci cu o voce mică.

¹⁰ Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, idem.

¹¹ Lao Zi, *Cartea despre Dao și Putere*, cu ilustrații din Zhuang Zi, București, Editura Humanitas, 1993.

¹² Alexandra David-Neel, *Tainele învățăturilor tibetane*, București, Editura Nemira, 1995.

¹³ *Bhagavad Gita*, Editura Informația, București, 1992.

¹⁴ Conform lui Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, idem.

¹⁵ Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, New York: Harper Collins Publishers, 1995, p. 259.

¹⁶ O astfel de încercare a întreprins Jeff Byron Hollenback în *Mysticism: Experience, Response and Empowerment* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1996), 1-2, lucrare pe care a împărțit-o în două secțiuni: „Mystical Experience: Its Principal Features and Accomplishments”, în care analizează specificitățile stării de conștiință mistică, și „How Tradition Shapes the Mystical Experience and the Mystic’s Response to It”, care se axează pe natura reacțiilor individuale ale misticilor la experiențele lor neobișnuite.

¹⁷ În fond, ce este nebunia? „A man who is mad is only somebody who has moved onto a different mental plane” (Hammond Innes, *Levkas Man*).

¹⁸ Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, idem.

¹⁹ Deikman împarte experiența mistică în trei categorii: nepregătită (*untrained-sensate*), care se poate întâmpla oricui, în împrejurări naturale și/sau sub influența drogurilor – mai aproape de domeniul psihiatriei; pregătită (*trained-sensate*), care se poate întâmpla celor ce au cunoștințe de religie și interpretează experiențe prin prisma

ei; și transcendențială (*trained-transcendent*), care trece dincolo de senzații și se poate obține numai după exerciții de practică îndelungă (*Deautomatization and the Mystic Experience* și *Bimodal Consciousness and the Mystic Experience* – eseuri).

²⁰ Lukoff pornește de la premisa că există experiențe mistice, episoade de psihoză, experiențe mistice cu caracteristici de psihoză și dezechilibre de psihoză cu caracteristici mistice; el explică faptul că experiența mistică cu caracteristici de psihoză presupune „prezența stării de psihoză în timpul unei experiențe esențialmente religioase”. Cele trei criterii pentru recunoașterea celei din urmă ar fi: suprapunerea cu experiența mistică, rezultat probabil pozitiv și risc minim (*The Diagnosis of Mystical Experience With Psychotic Features* – eseu).

²¹ În *Understanding Mysticism*, Image Books, Garden City, 1980.

²² *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia, J.B. Lippincott Company, 1960.

²³ *The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience*, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1975, vol. 14, p. 29-41.

²⁴ William James, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books: Canada, și *A Suggestion about Mysticism*, în *Understanding Mysticism*, idem.

²⁵ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem, p. 52.

²⁶ Robert K.C. Forman, *What Does Mysticism Have to Teach Us about Consciousness?* (Program in Religion, Hunter College, CUNY), *JCS*, 5, no. 2 (1998), p. 185-210.

²⁷ Termeni propuși de psihologul Roland Fischer (Robert K.C. Forman, idem).

²⁸ Rudolf Steiner, *Mistică, gând uman, gând cosmic*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 56.

2. MISTICILE FUNDAMENTALE

2.1. ORIGINI, EVOLUȚII, IMPLICAȚII

*We shall not cease from exploration
And the end of our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.*

T.S. Eliot, *Little Gidding*

„Înțelegerea veritabilă și integrală a unei idei depășește cu mult primul consimțământ al inteligenței, luat prea adesea drept înțelegere efectivă”, spune Frithjof Schuon în deschiderea tratatului său *Despre unitatea transcendentă a religiilor*¹. Situându-se în tradiția creată de Howard Hinton², care a propus ca explicație a fenomenului mistic existența unei a patra dimensiuni, Schuon compară noțiunea teoretică cu viziunea unui obiect, arătând că amândouă sunt incomplete, vizând doar aspecte – respectiv puncte de vedere, în cazul noțiunii –, și nu întregul. În încercarea de a avea o vedere mai largă asupra acestora – vederea completă însemnând, până la urmă, identitatea –, pe plan fizic avem la îndemână mișcarea, iar pe plan mintal, „cunoașterea prin intelect”. Această abordare este, la rândul ei, mărginită, pentru că, în realitate, capacitatea de percepție a omului este limitată și fizic, și intelectual. Din această perspectivă, problema filosofiei constă tocmai în faptul că, în oricare dintre variantele ei, limitează sensul experienței. De aceea, ceea ce au făcut misticii pentru a depăși acest impediment, indiferent dacă erau sau nu și filosofi în același timp, a fost tocmai ca, pornind de la conceptele filosofiei, să meargă mai departe, urmărind să treacă într-un plan superior ei.

Privită prin prisma calității sale de experiență a sacrului, relația cu divinitatea este, până la urmă, o relație de întâlnire. Așa cum o descrie Vasile Tonoiu³, ea este „o sinteză a evenimentului și eternității”, sau, citându-l pe Martin Buber, o relație de tipul „Eu-Tu”, a coparticipării și a reciprocității prezenței. În acest fel se recunoaște sfințenia a tot ceea ce ne înconjoară și relația noastră cu fiecare lucru, pe care încetăm a-l vedea ca pe o identitate separată și îl percepem ca parte a întregului căruia îi aparținem cu toții.

Este evident că, pentru mistic, Sacrul este acea prezență singulară care iradiază prin toate cele trei sfere – a consistenței materiale (Cosmos), a afectivității (Eros) și a valabilității (Logos) –, regăsindu-se în toate și în fiecare dintre ele. Din punctul de vedere al misticii, Sacrul transcende, în mod radical, orizonturile de realitate naturală și umană accesibile omului prin formele obișnuite de experiență și prin activitățile schematizante ale gândirii. Este vorba de o experiență originală a conștiinței, prin care spiritul omenesc a sesizat diferența între ce se revelează a fi real și semnificativ și fluxul haotic și periculos al lucrurilor. Diferența dintre religie și mistică devine astfel și mai clară printr-o comparație. Dacă, așa cum rezultă din analiza lui Vasile Tonoiu, „evacuând sacrul din Cosmos, iudeo-creștinismul a contribuit la neutralizarea (banalizarea) acestuia și a făcut astfel posibil studiul obiectiv, științific al Naturii”, mistica creștină medievală, pe de altă parte, în varianta sa alchimică, al cărei reprezentant cel mai cunoscut este Paracelsus, s-a folosit din plin de elementele Naturii pentru a reflecta, codificat, divinul.

Nu în ultimul rând, fiind legată de mister, mistica include caracterul de *mysterium tremendum*, tradus prin „teroare”, „fior”, „maiestate” și „energie devorantă”, dar și fascinația, la care face referire Rudolf Otto⁴ atunci când introduce conceptul de „numinos” pentru a descrie mai corect sacrul. Calea mistică este, din acest punct de vedere, metoda prin care se dă sens pozitiv acestor aspecte aparent negative. Totuși, nu trebuie să se înțeleagă de aici că orice frică naturală poate fi transformată într-un sentiment mistic.

Se poate spune, aşadar, că baza misticii se află în ceea ce se numeşte „adevărata dialectică a sacrului”: prin însuşi faptul de a se arăta, sacrul se ascunde. Caracterul aparent paradoxal al iniţierii constă tocmai în faptul că ea se ocupă, în aceeaşi măsură, de vizibil şi de invizibil.

Unul dintre cele mai reprezentative exemple în acest sens apare la misticii **islamici**. „Lucrurile ascunse devin vizibile prin opoziţie. Dar, cum Dumnezeu nu are un opus, El rămâne ascuns... Lumina Domnului nu cunoaşte un opus în existenţă, pentru ca prin intermediul acestuia să se manifeste”, explică Jalaluddin Rumi⁵. „Dragostea creează forme prin separare. Dar, în momentul întâlnirii, Cel Fără Formă îşi arată faţa şi spune: «eu sunt rădăcina rădăcinii sobrietăţii şi intoxicării; frumuseţea pe care o vedeţi în forme este reflectarea mea. Iată că am îndepărtat vălurile şi am etalat frumuseţea fără intermediere. De când aţi devenit atât de legaţi de reflectarea mea, aţi găsit puterea de a vedea numai Esenţa».” La rândul lui, Abu Sa'id al-Kharraz spune: „Nu l-am cunoscut niciodată pe Allah – fie el binecuvântat – altfel decât ca pe o coincidenţă a opuselor. «El este Primul şi Ultimul, Vizibilul şi Ascunsul» (Coran 57:3)” (Mawqif 193)⁶.

Şi misticii **iudaici** au aceeaşi viziune asupra dublei dimensiuni a iniţierii. Gershom Scholem⁷ arată că „Dumnezeu cel care se manifestă prin Sefirot-urile (atributele) sale este acelaşi cu Dumnezeu cel din credinţele religioase tradiţionale; în consecinţă, în ciuda complexităţii implicate de o asemenea concepţie, emanaţia Sefirot-urilor este un proces care se desfăşoară în interiorul lui Dumnezeu însuşi. Dumnezeu cel ascuns în aspectul *Ein Sof* şi Dumnezeu cel manifestat în emanaţia Sefirot-urilor este unul şi acelaşi, văzut din două unghiuri diferite”.

În cazul **creştinismului**, un exemplu în acest sens apare la Nicolaus Cusanus⁸: „Aşadar, fie de-a pururea binecuvântat Dumnezeu cel care este ascuns de ochii tuturor înţelepţilor lumii”, şi la Angela Foligno⁹: „... sufletul vede, cunoaşte, simte şi înţelege pe Dumnezeu ca fiind lumină invizibilă, bunătate

ininteligibilă și necunoscută. Înțelegând, văzând, cunoscând și simțind pe Dumnezeu, sufletul, după posibilitățile sale, se desface în el și se umple de el prin iubire... Atunci, sufletul simte și posedă dulceața lui Dumnezeu mai mult din ceea ce nu înțelege decât din ceea ce înțelege, mai mult din ceea ce nu vede decât din ceea ce vede, mai mult din ceea ce nu simte decât din ceea ce simte, și, în cele din urmă, mai mult din ceea ce nu știe decât din ceea ce știe (...). Pornind de la ceea ce vede, simte și știe, vede, simte și știe că nu poate să vadă, să simtă și să știe”.

Nici la misticii **hinduși** nu lipsește relația dintre ascuns și revelat. Patanjali spune: „... mintea este... un obiect de percepție, ca și lumea exterioară. Atman, adevăratul văzător, rămâne necunoscut...”¹⁰, iar Sri Ramakrishna¹¹ adaugă: „(Brahman văzut cu atribute) este destinat pentru *bhaktas* (cei ce urmează calea devoțiunii prin iubirea pentru Dumnezeu). Cu alte cuvinte, un *bhakta* crede că Dumnezeu are atribute și se revelează omului ca Persoană, luându-și forme. El este cel care ascultă rugăciunile noastre. Rugăciunile pe care le rostești îi sunt adresate numai Lui. Nu are importanță dacă îl accepți pe Dumnezeu ca având formă sau nu. Este suficient să simți că Dumnezeu este o Persoană care ascultă rugăciunile noastre, care creează, prezervă și distruge universul, și care deține puterea infinită”.

Un punct de vedere asemănător găsim în mistica **taoistă** a lui Lao Zi¹²:

(...) De aceea spune o vorbă veche:
 Calea luminoasă pare-ntunecoasă,
 Calea care merge-nainte pare a duce înapoi,
 Calea netedă pare a fi plină de hârtoape,
 Puterea superioară se aseamănă văii,
 Albul desăvârșit pare-a fi negru,
 Puterea cuprinzătoare pare-a nu fi de-ajuns,
 Puterea trainică pare-a fi slăbiciune,
 Adevărul simplu pare-a fi nestatornic,

Pătratul cel mare nu are colțuri,
unealta cea mare târziu se-ncheie de făurit,
Muzica măreață are sunetul slab,
Marea Imagine formă nu are,
Dao se ascunde în nemurire.
Și totuși,
Numai Dao se pricepe să-nceapă
Și se pricepe să-mplinească.

Budismul tibetan propune un model mai complicat. În condițiile în care mistica tibetană pornește de la concepția că nu există un „sine” distinct și independent de elementele care îl alcătuiesc, și că totul este vacuitate, ascunsul și revelatul pot fi regăsite în formula mai puțin clară, poate, dar expresivă pentru punctul de vedere al acestei religii: „Forma este vacuitate și vacuitatea este formă. Vacuitatea nu este altceva decât formă, iar forma nu este altceva decât vacuitate. În afara vacuității nu există formă, iar în afara formei nu există vacuitate” (*Nagarjuna*)¹³.

Cum unul dintre scopurile recunoscute ale oricărei mistici este acela de a găsi calea spre eliberarea din lanțurile pe care le impune existența lumească, una dintre perspectivele prin prisma cărora pot fi comparate cele șase mistici fundamentale este cea a cauzalității.

Cea mai interesantă teorie din acest punct de vedere este, fără doar și poate, cea a „originilor interdependente” (sau doctrina celor douăsprezece cauze), propusă de **budismul tibetan**¹⁴. Enunțată într-o singură frază, ea ar suna cam așa: „Nu există o producere reală, ci numai interdependență”. Este vorba de legea universală a instantaneității și impermanenței, conform căreia tot ce apare ca rezultat al unui concurs de elemente trebuie să se dezagrege atunci când se manifestă alte cauze decât cele care au dus la constituirea compusului. Conform tradiției, ultimele cuvinte ale lui Buddha către discipolii săi au fost: „Tot ce e produs, compus, e perisabil”. Ceea ce încearcă să exprime teoria originilor interdependente este simplul fapt că e necesară existența trecătoare a anumitor

fenomene pentru ca un alt fenomen să capete existență. Acest lucru este valabil în toate planurile, atât în microcosmos, cât și în macrocosmos, în infinitul mic și în infinitul mare. Mai mult decât atât, originile interdependente nu constituie o serie de incidente ce survin în jurul unei ființe care ar exista în afara lor. Fiecare ființă este Lanțul originilor interdependente, în aceeași măsură în care tot el este și universul, căci în afara activității sale nu există nici ființă și nici univers.

Deși pornește de la o concepție filosofică a lumii complet diferită, prin acceptarea faptului că ignoranța face parte din ființa noastră și că ceea ce o alimentează este activitatea fizică și mintală, budismul tibetan se apropie de hinduismul Gita, fiind de acord că „nimeni, niciodată, nu stă, măcar o clipă, fără să săvârșească fapte, căci săvârșește fapte fără să vrea, prin Tendințele născute din Natură” (*Bhagavad Gita* 3:5). Factorii determinanți din acest punct de vedere sunt simțurile, care, producând percepții și senzații, ne înșală și duc la apariția unor construcții mintale numite de tibetani „îmbinări”. Prin ele se conferă un fel de realitate iluzorie lumii, pe care în acest fel o creăm, considerând-o exterioară, când de fapt ea emană din noi înșine și există în noi în perfectă dependență de iluzia căreia îi suntem pradă. Sprijinindu-se una pe alta, ignoranța, dorința și actul determină revoluția lanțului în chiar mintea noastră. Pasul cel mai important îl face misticul atunci când înțelege faptul că, dacă este lanțul, atunci este și creatorul lui. „Te cunosc, constructor al edificiului, de-acum înainte nu vei mai construi” (*Dhammapada*, 154).

Hinduismul propune, la rândul său, un determinism specific. În concepția brahmanică existența este ciclică atât la nivel macrocosmic, cât și la nivel microcosmic. După moarte, sufletul părăsește trupul și se reîncarnează într-un alt trup, într-un proces continuu – *samsara*. Dar, o dată cu noua naștere, insul preia încărcătura faptelor sale anterioare, din viața precedentă – *karma*. Lanțul causal este deci explicat prin legea karmică. Potrivit acesteia, omul este așa cum se face el însuși. Eliberarea din acest ciclu – *moksha* – este

posibilă numai prin apropierea de divinitate. O dată ce a traversat marea pasiunilor, misticul se unește cu Tranchilitatea și posedă Sinele în toată plenitudinea sa. Prin renunțarea la cele lumești și la rezultatul faptelor sale, misticul face posibilă ieșirea din lanțul causal.

Mistica taoistă propune teoria concordanței acțiunii și reacțiunii. Prin intermediul binomului Yin-Yang, în care polaritățile inverse se reunesc pe baza logicii duale a coexistenței și alternanței, se demonstrează că existența și nonexistența, pozitivul și negativul, identitatea și diferența, continuul și discontinuu, masculinul și femininul sunt inseparabile, determinându-se reciproc într-o ciclicitate infinită. Opoziția este doar aparentă și relativă, iar soluția stă în distrugerea distincțiilor și descătușarea energiei, *ch'î*. În această situație, misticul încearcă să iasă din lanțul causal prin inversarea procesului generării și întoarcerea de la multiplicitatea lucrurilor la simplitatea originară, *t'ai-chi* sau *hun-tun*.¹⁵

Mistica iudaică cunoaște și ea doctrina interconexiunii, deși aici este explicată, așa cum este firesc, printr-o altă teorie, nu mai puțin interesantă. În acest caz legea cauzei și efectului este legată intrinsec de legea ascunsului și revelatului. Orice manifestare fizică a unui lucru este rezultatul unei cauze ce pare ascunsă datorită viziunii fragmentate pe care o are omul asupra realității, accesul complet fiindu-i blocat de simțuri. Din acest punct de vedere, timpul este văzut ca fiind iluzia care creează distanța dintre cauză și efect. Această distanță ne împiedică să percepem interconexiunea dintre evenimentele care se petrec în viața noastră, deși ea este întotdeauna acolo. Cu alte cuvinte, nimic nu este întâmplător, tot ceea ce se întâmplă se întâmplă datorită unui motiv. Oricât de accidental ar părea un eveniment, el are întotdeauna o cauză ascunsă undeva în „trecut”. Haosul nu este decât incapacitatea noastră de a relaționa incidentele de azi cu faptele anterioare.

În ceea ce o privește, **mistica islamică** apreciază lumea și nu înclină spre disprețuirea ascetică a vieții. Pornind de la

concepția că Dumnezeu se dorește revelat, calea mistică constă, de fapt, în încercarea de a-l cunoaște prin iluminare, și nu prin abandonarea celor lumești. Așa cum subliniază Lucian Blaga în *Cursul de filosofia religiei*, islamismul se caracterizează printr-un anume activism, promovând ideea războiului sfânt, dar, implicit, și pe cea a jertfei eroice pentru alții. Așadar, islamismul nu propune o teorie specifică a lanțului causal și nici o cale proprie pentru ieșirea din acesta, în sensul strict al noțiunii.

O interesantă combinație de elemente propune **mistica creștină**. Există aici ideea solitudinii (isihasmul), amintind de hinduismul yoghic, a îndumnezeirii („Dumnezeu s-a făcut om pentru ca oamenii să poată deveni Dumnezeu”, citează Vladimir Lossky în *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*), ce seamănă cu cea din gândirea iudaică și chiar cu cea a determinării de tip karmic – suma faptelor din cursul vieții îl duce pe om spre Raiul mântuirii sau spre Iadul damnării. Totuși, spre deosebire de iudaism (unde eventuala pedeapsă durează până la un an) și de hinduism (unde prin renunțarea la rezultatul faptelor se pot răscumpăra greșelile din viațele anterioare), creștinismul nu prevede posibilitatea ieșirii din Iad, fiind, din acest punct de vedere, extrem de restrictiv (deși propune, în schimb, practica iertării păcatelor în timpul vieții, prin diverse metode). Unica rețetă a ieșirii din lanțul causal este aici intrarea în Rai. Dar în aceste condiții ar fi o exagerare să spunem că ea este deschisă tuturor.

2.2. TIPURI DE ABORDARE:
CATAFATIC ȘI/SAU APOFATIC

*Do I dare
Disturb the universe?
In a minute there is time
For decisions and revisions
Which a minute will reverse.*
T.S. Eliot, *The Dry Salvages*

În orice religie, fie că are un caracter deschis, precum creștinismul, sau inițiat, precum budismul tibetan, descrierea divinului începe prin atribute afirmative, care să-l facă pe Dumnezeu accesibil omului obișnuit. Mistica intervine acolo unde începe căutarea a ceea ce este dincolo de aparență, unde se încearcă înțelegerea superioară și revelarea a ceea ce este ascuns. Este evident că, din acest punct de vedere, practic toate misticile pleacă de la conștientizarea faptului aparent paradoxal că divinitatea ESTE totul și, în același timp, NU ESTE nimic. Încercarea de a împăca cele două aspecte ale acestui fenomen într-o explicație acceptabilă o găsim la mai toți misticii.

Pentru exemplificare îl putem cita pe Dionisie Areopagitul: „Dar pentru ce spun în general că, pornind de la afirmațiile dumnezeiești, ajungem la negația dumnezeiască a celor din urmă? Fiindcă vrem să vedem pe Cel mai presus de orice afirmație din ceea ce îi este mai înrudit, trebuie să pornim de la cele dintâi afirmații de bază, trebuie să negăm cele care sunt cele mai străine de El”. „Afirmațiile se atribuie în mod propriu lui Dumnezeu (fiindcă este); așa sunt de pildă Cel ce este, viața, lumina și celelalte; iar negațiile, câte se neagă ca străine lui Dumnezeu, ca de pildă că Dumnezeu nu e trup sau suflet, nici ceva din cele cunoscute sau contemplate prin înțelegere.”¹⁶ Dar aceasta este viziunea ușor forțată a unui om care, deși se simte pătruns de sentimentul mistic, nu dorește să iasă din tiparele dogmei religioase în care a fost

educat. Desigur, există și cazul opus. Budismul s-a născut pentru că Buddha nu a fost satisfăcut de ceea ce i-a oferit doctrina hinduistă și a propus negarea sinelui ca mijloc pentru unificarea cu divinul manifestat în tot ceea ce există.

Pentru împăcarea negației cu afirmația, Lao Zi propune, la rândul lui, un misticism combinat: nu refugierea din lume în principiul impersonal, ci regăsirea lui Tao în natură, prin trăirea cu lumina lui în sine.

Coranul spune: „Dumnezeu este lumina cerului și a pământului”, dar Jalaluddin Rumi remarca: „Dumnezeu a creat suferința și durerea pentru ca bucuria inimii să se poată manifesta prin opusul ei. Astfel, lucrurile ascunse devin vizibile prin opusul lor. Dar, cum Dumnezeu nu are opus, El rămâne ascuns... Lumina lui Dumnezeu nu are opus în existență, pentru ca prin opusul ei să se poată manifesta”.¹⁷

Și în hinduism Brahman este totul (așa cum reiese din *Upanishadele* vechi, care, în susținerea identității dintre sinele omului și Dumnezeu, arată: „Cu adevărat Brahman este întreagă această lume... Spiritul este natura sa, respirația este trupul său, eterul este sinele său. Atoteficient este el, atoatedoritor, atoatemiositor, atoategustător, cuprinzând în sine lumea, fără cuvânt, netulburat... acesta este Atman al meu, înăuntrul inimii, mai mic decât un grăunte de orez... acesta este Atman al meu, mai mare decât pământul, mai mare decât cerul, mai mare decât toate lumile”¹⁸), iar lumea e doar *maya*, manifestarea iluzorie a lui Brahman¹⁹.

Iar în iudaism Dumnezeu „afirmă”, în *Torah*: „Eu sunt”, dar în mistica iudaică toate calitățile îi sunt descrise prin negații.

Abordarea **catafatică** apare deci în toate cele șase religii fundamentale la care face referire studiul de față, dar numai ca explicație accesibilă omului obișnuit și, respectiv, ca punct de plecare al mysticilor. Ea constituie de fapt aparența, pe care mysticii se luptă să o lase în urmă pentru a ajunge la esență. Treptele încercării lor de a descifra ceea ce este ascuns îi conduc până la urmă la o abordare **apofatică**²⁰. În tratatul lui *Despre teologia mistică*, Dionisie Areopagitul menționează

clar superioritatea teologiei apofatice față de cea catafatică. Mai mult, el pune semnul egalității între calea apofatică și teologia mistică, arătând că, prin definiție, mistica este apofatică²¹. Scopul oricărei experiențe mistice este tocmai depășirea a ceea ce este, pentru a se ajunge la ceea ce nu este: perceptibil, vizibil, cognoscibil și deci accesibil tuturor. În final, cercul se închide prin faptul că, prin experiența sa, misticul încearcă să afle CEVA despre divinitatea pe care o caută. De aceea, ni se pare mai relevant din punctul de vedere al acestui studiu să urmărim în cadrul fiecărei religii abordarea apofatică, ea reprezentând, de fapt, premisa experienței mistice. În unele cazuri baza catafatică a demersului este evidentă, în altele se poate doar subînțelege.

Din această perspectivă, dintre toate, exemplul cel mai interesant îl reprezintă, fără îndoială, misticismul **budist**, care propune varianta dublă „este și nu este”. Buddha predică simultan că „lumea este eternă și că lumea nu este eternă, că lumea este finită și că ea este infinită, că trupul și sufletul sunt identice și că ele nu sunt identice, că arhatul există după moarte, că arhatul nu există după moarte, că el nici există, nici nu există...”, negând deopotrivă tezele și antitezele și proclamându-se „liber de orice teorie”.²² Evoluția ulterioară a budismului a dus la apariția unor variante specifice. Astfel, **budismul Zen** păstrează tradiția „nici, nici”. În *Bodhidharma* găsim următoarea mențiune: „... această «stare» (...) nu a trăit sau a murit, apărut sau dispărut, crescut sau scăzut vreodată. Nu este pură sau impură, bună sau rea, trecută sau viitoare. Nu este adevărată sau falsă. Nu este masculină sau feminină. Nu apare ca un călugăr sau ca un laic, ca un bătrân sau ca un novice, ca un învățat sau ca un prost, ca un buddha sau ca un muritor. Nu luptă pentru nici o realizare și nu suferă nici o karma. Nu are putere sau formă. Este ca spațiul. Nu-l poți poseda și nu-l poți pierde (...). Numai cei înțelepți cunosc această stare, numită natura dharma, numită eliberare. Nici viața, nici moartea nu pot restrânge această stare. Nimic nu poate. Ea este, de asemenea, numită Tathagata cea de

neoprit, Incomprehensibilul, Eul Sacru, Nemuritorul, Marele Înțelept. Numele sale variază, dar nu și esența ei”.²³

Pe de altă parte, **budismul tibetan** dezvoltă o abordare clar apofatică. Dudjom Rinpoche spune despre natura lui Buddha: „Nici un cuvânt nu o poate descrie/ Nici un exemplu nu o poate indica/ Samsara nu o face mai rea/ Nirvana nu o face mai bună/ Nu s-a născut niciodată/ Nu a încetat niciodată/ Nu a fost niciodată eliberată/ Nu a fost niciodată eludată/ Nu a existat niciodată/ Nu a fost niciodată nonexistentă/ Nu are nici un fel de limite/ Nu poate fi categorisită în nici un fel”.²⁴

Prin contrast, misticii **hinduși** aduc în discuție varianta „și, și”. *Bhagavad Gita* menționează: „supremul Brahman, fără de început, despre care se spune că nu este nici Ființă, nici Neființă (...) părănd a avea însușirile tuturor simțurilor, el este lipsit (totuși) de toate simțurile; este desprins și susține totul; lipsit de Tendințe, are (totuși) parte de Tendințe. Înăuntrul și în afara ființelor, mișcător și nemișcător, este de necunoscut din cauza subtilității (sale); când este aproape, este departe. Neîmpărțit, sălășluiește în ființe ca și cum (ar fi) împărțit; el trebuie cunoscut drept cel ce susține ființele, drept cel ce le distruge, drept cel ce le creează. I se spune strălucirea strălucirilor, cel de dincolo de tenebre, Cunoaștere și obiect al Cunoașterii; cel ce se dobândește prin cunoaștere, cel ce stă în inima Totului” (13:12-17). Același tip de abordare îl găsim la Vasishta²⁵: „Nu face nimic și totuși a modelat universul. Deși susține întregul univers, nu face absolut nimic. Nici o substanță nu este diferită de el și totuși el nu este substanță; deși este non-substanță, el este prezent în toate substanțele. Cosmosul este trupul lui și totuși el nu are trup... acea conștiință infinită este și nu este. Este chiar și ceea ce nu este. Toate aceste afirmații despre ceea ce este și nu este sunt bazate pe logică, iar conștiința infinită depășește adevărul și logica”.

Misticismul creștin nu face nici el excepție. Misticii creștini au adoptat și ei poziția apofatică față de existența lui Dumnezeu. Nicolaus Cusanus concluzionează că „Dumnezeu nu este ceva anume... Dumnezeu este deasupra noțiunii de

nimic și deasupra noțiunii de ceva... Dumnezeu nu poate fi numit «așa» mai degrabă decât «altfel» (...) nici Dumnezeu și nici numele Său nu va putea fi găsit în lumea tuturor creaturilor (...). Dumnezeu se sustrage oricărui concept și nu se poate afirma că El ar fi ceva anume. Fiindcă ceea ce nu are caracteristicile unei creaturi nu poate fi găsit în lumea creaturilor. Ceea ce nu a fost creat nu poate fi găsit în lumea celor create... Și chiar dacă (...) cele create sunt ceea ce sunt prin intermediul a ceea ce nu a fost creat, pentru că acesta din urmă nu a fost creat, este necunoscut în lumea celor create”.²⁶ La rândul lui, Meister Eckhart spune despre Dumnezeu că este „deasupra existenței: este o non existență deasupra existenței. De aceea Sf. Augustin remarca: «Cel mai bun lucru pe care îl putem spune despre Dumnezeu este să păstrăm tăcerea în ce îl privește, din înțelepciunea adâncurilor interioare». Păstrați tăcerea, așadar, și nu pâlăvrăgiți despre Dumnezeu, căci vorbind despre el mințiți și comiteți un păcat. Dacă doriți să fiți perfecți și să nu păcătuiți, atunci nu vorbiți despre Dumnezeu. De asemenea, nu încercați să înțelegeți ceea ce este legat de Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu este deasupra oricărei înțelegeri. Un înțelept spune: Dacă aș avea un Dumnezeu pe care l-aș înțelege, nu l-aș privi ca pe Dumnezeu. Dacă înțelegi ceva despre el, atunci el nu se află în ceea ce ai înțeles, iar prin înțelegerea unui aspect al lui, de fapt intri pe tărâmul ignoranței...”²⁷. Totuși, tot la Nicolaus Cusanus²⁸ găsim și o viziune aparent catafatică, ce subliniază, în realitate, caracterul apofatic al misticii creștine: „... numele afirmative pe care i le atribuim lui Dumnezeu i se aplică într-un mod infinit diminuat ... numele afirmative se aplică în funcție de puterea infinită a lui Dumnezeu în relația cu cele create”.

O viziune asemănătoare găsim în **mistica taoistă** a lui Lao Zi, care arată:

Dao care poate fi rostit
nu este eternul Dao,
numele care poate fi numit
nu este eternul nume:

fără nume,
 este obârșia Cerului și pământului, nume având,
 este mama celor zece mii de lucruri.
 Astfel,
 Întru totul lipsit de dorință,
 Îi poți controla ascunzișurile,
 Iar întru totul aflat în dorință,
 Îi poți contempla înfățișările.
 Acestea două laolaltă apar, însă diferit sunt numite:
 Împreună se cheamă misteriosul.
 Mai misterios decât misteriosul –
 Poartă către toate ascunzișurile.²⁹

Aceeași concepție apare și în *Despre identitatea lucrurilor* a lui Zhuang Zi: „Marele Dao nu poate fi numit. O discuție perfectă nu folosește vorbele. Marea omenie nu e omenie (cel care este cu adevărat omenos nu își arată omenia sau nu e părtinitor). (...) Calea luminoasă nu e adevărata cale (Dao explicat și definit nu este adevăratul Dao). O discuție în care sunt folosite vorbele nu ajunge la adevăr. Omenia arătată în fiecare zi (manifestarea constantă a omeniei sau părtinirea) nu-și împlinește rostul”.³⁰

Am lăsat în mod voit la urmă mistica islamică și pe cea iudaică, datorită faptului că în amândouă apare un caracter dublu, cu vagi valențe catafatice. Astfel, pornind de la premisa că Dumnezeu a creat lumea pentru că vrea să se facă accesibil, se poate spune că în **misticismul islamic** lumea ca manifestare a lui Dumnezeu are un accent de afirmare³¹. Această abordare se regăsește foarte bine în întrebarea „Cum îl recunoști pe Dumnezeu?” și în răspunsul pe care l-a dat Abu Asa'id al-Kharraz³²: „Prin faptul că El este *coincidentia oppositorum*”. Aceasta s-ar traduce prin faptul că întregul univers al lumilor este, în același timp, El și non-El (*huwa la huwa*). Dumnezeu manifestat în forme este, în același timp, El însuși și altceva decât El însuși, fiindcă prin manifestare El devine limitatul fără limite, vizibilul ce nu poate fi văzut. Această manifestare nu este nici perceptibilă și nici verificabilă

prin facultățile senzoriale; rațiunea discursivă o respinge. Ea este perceptibilă numai prin Imaginația Activă (*Hadrat al-Khayal...*), atunci când aceasta din urmă domină percepțiile senzoriale ale omului, în vise sau, chiar mai bine, în starea de veghe. Pe scurt, este nevoie de percepția mistică (*dhawq*). Sau, așa cum arăta 'Abd al-Kader, „Allah este în Sine ființă și non-ființă, existență și non-existență. El este în același timp ceea ce desemnăm prin noțiunea de ființă absolută și non-ființă absolută, sau ființă relativă și non-ființă relativă... Toate aceste atribute se referă numai la Dumnezeu, căci nu există nimic pe care să-l putem percepe, cunoaște, scrie sau rosti care să nu fie El” (*Mawqif* 287), și, parafrazând, „Allah nu este nici asta, nici cealaltă” (*Mawqif* 30)³³. Un alt exemplu excelent despre viziunea islamică asupra divinității îl constituie exprimarea lui Ahmad Ibn 'Ata'Allah: „... gnoza lui Dumnezeu se află între lipsa de moderație, care atribuie caracteristici umane lui Dumnezeu, și neglijență, care neagă lui Dumnezeu orice atribute... Adevărul se găsește în echilibrul dintre cele două extreme”. „El este Primul și Ultimul, cel din afară și cel dinlăuntru, cunoscător al tuturor lucrurilor.”³⁴

La rândul lui, misticismul **iudaic** prezintă și el această particularitate specială. Deși, așa cum este firesc, pornește de la aceeași idee a imposibilității umanității de a percepe esența lui Dumnezeu, există și în cazul iudaismului un vag și aparent caracter pozitiv (citește „catafatic”). După cum arată Daniel Matt³⁵, „adevărata esență a lui Dumnezeu nu poate fi pătrunsă decât de Dumnezeu însuși (...). Orice este vizibil și orice poate fi perceput cu gândul este mărginit. Orice este mărginit, este finit. Orice este finit, nu este nediferențiat. În sens invers, nemărginitul este numit *Ein Sof*, Infinit. Este nediferențierea absolută în unicitatea sa perfectă și neschimbătoare...”. Așadar, Dumnezeu este indefinibil, dar există ceva care se poate spune despre El, că ESTE. „Eu sunt cel ce sunt”, spune Domnul în *Tanach* (*Ieșirea*, 3:14), enumerând substantive precum Viața, Adevărul, Lumina etc. La rândul lui, Gershom Scholem³⁶ completează: „*Ein Sof* este perfecțiunea absolută, în care nu există distincții și diferențieri, și nici chiar voliție, după

unii. Nu se revelează într-o formă care să facă posibilă cunoașterea naturii sale, și nu este accesibil nici gândului celui mai intim... al contemplatorului. Și mai îndrăzneț este conceptul de *ayin* sau *afisah* («nimic», «nimicitate»), ca prim pas al manifestării lui *Ein Sof*. În esență, această nimicitate este bariera cu care se confruntă intelectul uman atunci când ajunge la limita capacității sale. Cu alte cuvinte, este o afirmație subiectivă conform căreia există o lume pe care nici o ființă creată nu o poate înțelege intelectual și care de aceea nu poate fi definită decât ca «nimicitate».

NOTE

¹ Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 27.

² Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem, p. 52.

³ Vasile Tonoiu, *Hermeneutici existențiale și deconstrucții explicative ale „sacralului”*, în *Rațiune și credință*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

⁴ Așa cum apare în *Cursul de filosofia religiei* al lui Lucian Blaga, idem.

⁵ Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, New York, State University of New York Press, 1983, p. 49.

⁶ 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, Albany, New York, State University of New York Press, 1995, p. 111.

⁷ Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1974, p. 98.

⁸ Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1997, p. 213.

⁹ Angela of Foligno, *Angela of Foligno: Complete Works*, Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1993, p. 294.

¹⁰ Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, New York: New American Library, 1953, p. 12.

¹¹ Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, New York, Ramakrishna-Vivekananda Center, 1942, 1948, 1958, p. 209-210.

¹² Lao Zi, *Cartea despre Dao și Putere*, cu ilustrări din Zhuang Zi, idem.

¹³ Alexandra David-Neel, *Tainele învățăturilor tibetane*, idem, p. 94. Fără a face o paralelă de identitate, nu putem să nu remarcăm foarte interesanta asemănare dintre vacuitatea tibetană, Tao chinezesc și *Ein Sof*-ul iudaic. Nu ne referim aici numai la faptul că toate au fost cel mai adesea greșit înțelese, interpretate și, în final, traduse în analizele occidentale prin „neant”, ci și la evidentele caracteristici comune ale acestor trei concepte. Pe de altă parte, dacă există o bază pentru a considera că regăsim o noțiune oarecum comparabilă și în hinduism, unde lui Brahman i se atribuie și (dar nu numai) calificativul *sunyata* (echivalent cu vacuitatea), conceptul lipsește cu desăvârșire din creștinism și islamism (nu trebuie confundat cu caracterul necreat al divinității și nici cu conceptul de creație *ex nihilo*). Faptul este cel puțin paradoxal, dacă ne amintim că ambele religii își au bazele în iudaism.

¹⁴ Așa cum este redată și explicată de Alexandra David-Neel în *Tainele învățăturilor tibetane*, idem, p. 45-48. Este vorba de Ignoranță, Samskara (alcătuiți mintale), Conștiință-cunoaștere, Nume și Formă (corporalitate-gândire), Sfera simțurilor (simțurile și obiectul lor, mintea – considerată al șaselea simț), Contact, Senzație, Dorință-sete, Prehensiune, Existență (devenire), Naștere, Bătrânețe-moarte.

¹⁵ Michael Saso, *Buddhist and Taoist Notions of Transcendence*, în *Buddhist and Taoist Studies*, ed. de Michael Saso și David W. Chippell (1977, University Press of Hawaii), p. 11.

¹⁶ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996.

¹⁷ Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, idem, p. 49.

¹⁸ *The Upanishads*, Tomales, CA: Nilgiri Press, 1987.

¹⁹ Însuși termenul de Brahman aduce în discuție o problemă interesantă: dacă, așa cum arăta Lucian Blaga în *Cursul de filosofia religiei*, Brahman a reprezentat inițial „cuvântul magic”

folosit de preoții hinduși în ritualurile religioase, pentru a ajunge în final să denumească divinitatea, el a identificat în același timp și pe inițiații practicanți ai hinduismului, făcând din ei mai mult decât niște simpli mijlocitori între oamenii obișnuiți și divinitate, ridicându-i la rangul de „om divin”, o dată cu apariția căruia s-a creat o nouă treaptă în apropierea de Dumnezeu.

²⁰ Deși nu fac obiectul prezentului studiu, totuși merită menționat faptul că există și **mistici cu un caracter preponderent catafatic**. Vom aminti numai exemplul **zoroastrismului**, în care divinitatea supremă, Ahura Mazda (Pahlavi-Ohrmazd), traductibil prin „Dumnezeul cel Înțelept”, este văzută ca fiind binele, creatorul lumii și al tuturor lucrurilor, inclusiv al oamenilor. Lui i se opune Anghra Mainyu (Pahlavi-Ahriman), traductibil prin „Spiritul Distructiv”, întruparea răului și creator al tuturor relelor. Bătălia cosmică dintre bine și rău va duce în final la distrugerea răului.

²¹ Așa cum arăta Vladimir Lossky în *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, idem, p. 59.

²² Mircea Eliade & Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 68.

²³ *Bodhidharma, The Zen Teaching of Bodhidharma*, New York: North Point Press, 1987, p. 21-23.

²⁴ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, New York: Harper Collins Publishers, Inc., 1993, p. 49.

²⁵ *Vasishtha's Yoga*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1993, p. 377-378.

²⁶ Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 211-213.

²⁷ Meister Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, New York: Penguin Books USA, Inc., 1994, p. 236-237.

²⁸ Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 122.

²⁹ Lao Zi, *Cartea despre Dao și Putere*, cu ilustrări din Zhuang Zi, idem.

³⁰ Lao Zi, *Cartea despre Dao și Putere*, cu ilustrări din Zhuang Zi, idem.

³¹ Așa cum într-adevăr a subliniat Lucian Blaga, în *Cursul de filosofia religiei*, idem.

³² Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969, p. 188-189.

³³ 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 85, 78.

³⁴ Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, p. 162, 182.

³⁵ Daniel C. Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, New York: Harper Collins Publishers, 1995, p. 81, 29.

³⁶ Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 89, 94.

3. DEFININD INDEFINIBILUL

There are three most mystical unions; two natures in one person; three persons in one nature; one soul in two bodies. For though indeed they are really divided, yet they are so united, as they seem but one, and make rather a duality than two distinct souls.

Sir Thomas Browne, *Religio Medici*

Fiecare mistică propune o viziune proprie asupra lumii ca manifestare a lui Dumnezeu. Așa, de pildă, în **budismul tibetan** existența este definită prin teoria vacuității. Sunt enumerate astfel optsprezece forme ale vacuității, care reprezintă tot atâtea atribute ale realității absolute spre care se îndreaptă pașii misticului – vacuitate interioară, vacuitate exterioară, vacuitate interioară și exterioară, vacuitate vacua, mare vacuitate, vacuitate compusă, vacuitate necompusă, vacuitate în sens absolut, vacuitate infinită (în timp și spațiu), vacuitate fără început și fără sfârșit, vacuitate înglobând totul, vacuitate prin sine, vacuitate de toate lucrurile (lipsită de tot), vacuitate neimagineară (sau neimaginată), vacuitate de caracter propriu (fără semne caracteristice), vacuitate de proprietăți, vacuitate lipsită de propria-i substanță, vacuitatea substanței (lipsită de virtuți eficiente)¹.

La rândul lui, misticismul **hindus** vede lumea simțită a multiplicității fenomenale ca un vâl iluzoriu – *maya* – produs de Brahman pentru a se acoperi. În spatele acestei multiplicități iluzorii se ascunde unicitatea reală a ființei impersonale a divinității. Brahman este astfel suma contrariilor, iar unul dintre atributele sale este vacuitatea.

Misticismul **taoist** introduce conceptul de Tao (Dao), definit ca lege a schimbării și alternanței celor două principii complementare, *yin* și *yang*, dar și ca „formă fără de formă, imagine a neființării, nedeslușită și obscură și conținând în sine prototipurile și esențele tuturor lucrurilor”.²

Pornind de la ideea că procesul care, în creație, se îndreaptă aparent în exteriorul lui Dumnezeu nu este altceva decât partea exoterică a aceluiași proces care se întâmplă, în ultimă instanță, înlăuntrul Lui, misticismul **iudaic** identifică zece atribute ale divinității, numite *Sefirot* – Keter (coroana), Hokhmah (înțelepciunea), Binah (inteligența), Gedullah (măreția) sau Hesed (bunătatea/mila), Gevurah (puterea/rigoarea), Tiferet (frumusețea), Netzach (victoria), Hod (gloria), Yesod (temelia) și Malkhut (regatul). În spatele acestei aparente multiplicități se află unicitatea arborelui sefirotic.

O variantă opusă propune misticismul **creștin**, prin concepția de creație *ex nihilo*. Aici actul creației este văzut ca o lucrare a voinței (pusă în contrast cu firea), având loc în afara lui Dumnezeu, care așază neantul alături de plinătatea Sa.³ Așa apare distincția dintre ființa lui Dumnezeu (văzut ca Treime) sau natura Sa propriu-zisă – inaccesibilă, incognoscibilă, necomunicabilă – și energiile sau lucrările dumnezeiești, prin care El se comunică și se dăruiește.

Prin contrast, misticismul **islamic** se bazează pe concepția stratificării existenței, cel mai adânc strat fiind substanța divină. Exact invers decât în cazul hinduismului brahmanic, realitatea este văzută ca fiind formată dintr-o serie de veșminte pe care divinitatea le îmbracă pentru a se face vizibilă. Teoria emanaționistă a celor zece Intelecte aduce foarte mult, în mod nesurprinzător, cu cele zece Sefirot-uri iudaice.

Așadar, se observă că, indiferent de felul în care este văzut obiectul divin și imaginat modul în care se poate petrece unirea cu acesta, fie că este vorba de disiparea eului și „trecerea dincolo” prin inacțiune, drum direct și iluminare instantanee⁴, sau de regăsirea eului primordial cu accesarea universului emanației prin vizualizarea culorilor⁵, în toate cele

șase mistici fundamentale la care se raportează analiza de față se regăsesc trei elemente comune ce caracterizează realitatea absolută spre care tinde misticul: faptul că **această realitate este necreată, omniprezentă și incognoscibilă**. Împrumutând conceptele filosofiei, putem spune că regăsim aici **atributele Unului**. De fapt, indiferent de religie și indiferent dacă le numesc ca atare sau doar implicit, preocuparea tuturor misticilor este să analizeze relația dintre divinitatea văzută ca Unu și lumea văzută ca manifestare a acesteia, sub forma Multiplului. În fond, orice demers mistic se constituie din două componente: încercarea de a ajunge de la Multiplu la Unu și efortul de a determina manifestarea sau dezvăluirea Unului în Multiplu. Firește, trecerea dintre cele două planuri și relația dintre cele două regimuri poate cunoaște forme specifice fiecărei religii și chiar fiecărui mistic în parte, tot așa cum căutarea Unului se poate face prin eliminarea Multiplului sau prin cufundarea în el, în funcție de felul cum sunt interpretate cele două concepte, de la caz la caz. De aceea, ne propunem ca, pentru început, să urmărim numai felul cum sunt redată atributele Unului la diverși mistici.

3.1. CARACTERUL NECREAT AL DIVINITĂȚII

*Far or forgot to me is near,
Shadow and sunlight are the same.
The vanished gods to me appear,
And one to me are shame and fame.*

Ralph Waldo Emerson, *Brahma*

Urmărind redarea caracterului necreat al divinității în **budismul Zen**, unul dintre cele mai reprezentative exemple îl găsim în analiza făcută de Dennis Genpo Merzel⁶ asupra cărții *Verses on the Faith Mind*, din care cităm: „Aceste forme diverse au dimensiuni și aspecte diferite, și totuși au o singură esență... A realiza această esență Unică înseamnă a te

elibera... Cel de-al Șaselea Patriarh a numit-o «esență a minții» ... Aici, cel de-al Treilea Patriarh o numește «esența atemporală a sinelui». Bankei a numit-o «mintea nenăscută a lui Buddha». Toate aceste denumiri se referă la același lucru: la natura budistă, la adevăratul sine. Această esență nu este născută și nu poate muri niciodată. Existența ei este eternă. Unii o numesc energie, alții o numesc spirit. Dar ce este, de fapt? Nimeni nu știe. Orice concept am folosi pentru a o descrie nu va putea constitui decât o analogie...”

Și în **budismul tibetan** se reflectă caracterul necreat al celui Unu spre care tinde misticul în cursul experienței sale. Așa cum arăta Alexandra David-Neel⁷, pornind de la crezul budist exprimat în două fraze: „toate compusele sunt impermanente” și „toate lucrurile sunt lipsite de ego (*atman*: „eu” sau suflet)”, ceea ce urmărește de fapt misticul tibetan este trecerea dincolo de Cunoaștere prin negarea eului, adică prin îndepărtarea elementelor constitutive care formează ceea ce numim om, munte etc.

Pentru cazul misticismului **hindus**, un citat reprezentativ în această privință găsim în *Upanishade*: „Sinele suprem nici nu se naște și nici nu moare. Nu poate fi ars, mișcat, înțepat, tăiat, sau uscat. Situat deasupra oricăror atribute, Sinele suprem este martorul etern, întotdeauna pur, indivizibil și necompus, mult deasupra oricăror simțuri și a oricărui eu... El este omniprezent, deasupra oricărui gând, fără acțiune în lumea exterioară și fără acțiune în lumea interioară. Detașat de ceea ce este exterior și de ceea ce este interior, acest Sine suprem purifică tot ce este impur” (*Atma Up.* 3). „Deși toate galaxiile se nasc din el, El nu are formă și determinare” (*Tejabindu Up.* 6)⁸. Un model asemănător apare la Sri Ramakrishna: „Jainiștii au convingerea absolută că numai Brahman este real, iar lumea este iluzorie. Toate aceste nume și forme sunt iluzie, ca un vis. Ceea ce este Brahman nu poate descris. Nu se poate spune nici măcar că Brahman este o Persoană, așa cum cred jainiștii, adepți ai filosofiei Vedanta”. „Gândiți-vă la Brahman, Existența-Cunoașterea-Beatitudinea

Absolută, ca la un ocean fără țărm. Prin influența răcoroasă a iubirii lui *bhakta*, în unele locuri apa este transformată în blocuri de gheață. Cu alte cuvinte, din când în când Dumnezeu ia diverse forme în fața celor ce-l iubesc și li se arată acestora ca Persoană. Dar, o dată cu ridicarea Soarelui Cunoașterii, blocurile de gheață se topesc. Atunci omul nu mai simte că Dumnezeu este o Persoană, și nici nu mai vede formele lui Dumnezeu. Ceea ce este El nu poate fi descris. Cine să-l descrie? Cel care ar încerca să o facă ar dispărea, fiindcă nu și-ar mai regăsi identitatea proprie.”⁹

Dintre misticii **islamici** care au analizat caracterul necreat al Unului îl amintim pe Jalaluddin Rumi¹⁰: „Această Unicitate se află în partea opusă descrierilor și stărilor. În spațiul de joc al limbajului nu intră decât dualitatea”. „Atributele Tale nu pot fi înțelese de cei simpli fără analogie, iar analogia alimentează ideea greșită a asemănării Tale cu cele create.” „Frumusețea Formei Nevăzute este deasupra oricărei descrieri – împrumută o mie de ochi iluminați, împrumută!” La rândul său, ‘Abd al-Kader¹¹ menționează: „Ne-manifestatul absolut nu poate fi descris prin nici o expresie care l-ar limita, separa sau include. Totuși, orice aluzie se referă numai la El, orice definire îl identifică și El este în același timp Manifestat și Ne-manifestat” (*Mawqif* 132).

În ceea ce-i privește pe misticii **creștini**, unul dintre autorii reprezentativi din acest punct de vedere este Grigorie din Nazianz, care scrie despre Iisus, sub titlul „Întruparea celui Necreat”: „O, apariție nouă; o, conjunctură specială; cel care Există prin Sine se întrupează, cel Necreat se creează, Ceea ce nu poate fi conținut este conținut... Și Cel ce oferă bogății sărăcește, fiindcă își asumă sărăcia cărnii mele, ca eu să îmi pot asuma bogăția Dumnezeirii sale” (*Orație* 38:13). „Cel ce este astăzi Om a fost odată Nesfârșitul. Ceea ce a fost continuă să fie; iară ceea ce nu a fost a devenit. La început a fost fără cauză; căci care este cauza lui Dumnezeu? Dar apoi pentru o cauză s-a născut. Și acea cauză este ca tu să poți fi salvat ... prin asta ... A luat asupra Lui natura ta mai densă... Natura

Lui inferioară, Umanitatea, s-a îndumnezeit, pentru că era unită cu Dumnezeu, și a devenit O singură Persoană, (...) natura lui superioară a prevalat așa încât și eu să mă pot îndumnezei tot așa cum El s-a transformat în Om" (*Orație* 29:19, 20).¹² În cuvintele lui Nicolaus Cusanus¹³, această viziune este redată astfel: „Dumnezeu este deci esența unică și cea mai simplă a întregului univers...” și „Esența tuturor esențelor este fiecare esență în așa fel încât este toate esențele la un loc și nici una dintre ele în mod individual...”, sau „Dumnezeu nu este rădăcina contradicției, ci simplitatea însăși dinaintea oricărei rădăcini...”

Pentru a exemplifica viziunea mysticilor **taoiști** asupra calității necreate a Unului, putem apela la *Hua Hu Ching* a lui Lao Tzu¹⁴: „Cele numite s-au născut din cele nenumite... cele care există se trag din non-existent... lumea descriptibilă emanează dintr-o sursă indescriptibilă”. „Dacă pleci în căutarea Dumnezeului Creator, te vei întoarce cu mâna goală. Sursa universului este în final incognoscibilă, un mare râu invizibil curgând la infinit printr-o vale lungă și fertilă. Tăcut și necreat, el creează toate lucrurile.” Această viziune poate fi completată cu un citat din *Tao Te Ching*:

Uită-te, nu poate fi văzut – este dincolo de formă.
Ascultă, nu poate fi auzit – este dincolo de sunet.
Prinde-l, nu poate fi ținut – este intangibil.
Toate acestea trei sunt indefinibile;
De aceea sunt unite într-una singură (Tao).¹⁵

Mai mult, în *Hua Hu Ching* Lao Tzu adaugă:

Tao dă naștere Unului.
Unul dă naștere la yin și yang.
Yin și yang dau naștere la toate cele ce sunt...
Întregul complet este întregul complet.
Și tot așa este orice parte a întregului complet...
Dar nu încerca să înțelegi și să armonizezi
și să faci, din toate, Unul.
Universul este deja o unitate armonioasă;
nu trebuie decât să o realizezi¹⁶.

În cazul **iudaismului**, această concepție este exprimată cel mai clar de misticul Isaac Luria¹⁷: „Înaintea celor Patru Lumi, nu exista decât Nesfârșitul, în Forma «El este Unul și Numele Lui este Unul», într-o minunată unitate ascunsă... (Nici chiar Îngerii) nu au o concepție a Nesfârșitului, binecuvântat fie El. Nu există intelect creat care să-l poată concepe, întrucât El nu are nici loc, nici limită și nici nume”. La rândul său, Yehuda L. Ashlag subliniază: „... toate numele și apelativele discutate în înțelepciunea Kabbalei privesc numai Lumina născută din substanța Creatorului, și nu substanța însăși, pentru că în realitate nu există expresie nici a cuvântului și nici a gândului care să poată reda substanța Lui. (...) Astfel, acest Gând Unic al Creatorului este în același timp: cel care face totul, substanța tuturor acțiunilor, instrumentul și efortul, cel care atinge scopul, perfecțiunea și răsplata așteptată de cele create”. Un alt mare mistic evreu, Nahmanide, citat de același Gershom Scholem¹⁸, explică: „adevăratul sens al textului (*creatio ex nihilo*) este că toate lucrurile au apărut din nimicitatea absolută a lui Dumnezeu”. În încheiere, dar nu în ultimul rând, mai menționăm un citat din *Cartea Slavonică a lui Enoch*: „Am văzut măsura înălțimii lui Dumnezeu, fără dimensiune și fără formă, care nu are sfârșit” (13:8).

Putem conchide, așadar, că toate cele șase mistici fundamentale acordă realității absolute, divinității, și deci Unului, un caracter neschimbător, fără început și fără sfârșit, imaterial, infinit și transcendent.

3.2. CARACTERUL OMNIPREZENT AL DIVINITĂȚII

*They reckon ill who leave me out
When me they fly I am the wings
I am the doubter and the doubt
And I the hymn the Brahmin sings.*

Ralph Waldo Emerson, *Brahma*

Pentru exemplificarea acestei concepții în cazul **budismului tibetan**, un citat relevant apare la Sogyal Rinpoche¹⁹: „în noi, și în toate ființele vii, natura lui Buddha este în mod fundamental esența cea mai intimă...”.

Pentru **hinduism**, reprezentativă din această perspectivă este *Bhagavad Gita*: „Așa cum un rezervor nu este de mare folos când întreaga țară este inundată, tot așa scripturile aduc puțin folos omului iluminat care îl vede pe Dumnezeu peste tot” (BG 2:46). „La capătul mai multor renașteri, înțeleptul caută refugiu în mine, văzându-mă peste tot și în toate. Astfel de suflete mari sunt rare” (BG 7:19). „(Cei care urmează calea înțelepciunii spirituale) văd că acolo unde este Unul, acel Unu sunt eu (Dumnezeu); acolo unde sunt mulți, toți sunt eu; ei îmi văd chipul peste tot” (BG 9:15). „Aducerea ofrandei este Brahman; ofranda făcută este Brahman. Brahman sacrifică ofranda în focul lui Brahman. Brahman este atins de cei care îl văd pe Brahman în orice acțiune” (BG 4:24)²⁰. Și Sri Ramakrishna aduce argumente în sprijinul acestei viziuni: „În calitatea lui de Conștiință, (Dumnezeu) este prezent în întregul univers al viețuitoarelor și non-viețuitoarelor”.²¹ Nu în ultimul rând, în *Upanishade* găsim: „Meditează și realizează că această lume este umplută de prezența lui Dumnezeu” (*Shvetashvatara Up.* 1:12). „Tu ești supremul Brahman, infinit și totuși ascuns în inima tuturor creaturilor. Tu ești prezent în toate” (*Shvetashvatara Up.* 3:7).²²

În cazul **islamismului**, omniprezența divinității o găsim exprimată în mistica lui Ahmad Ibn 'Ata'Allah: „...persistă în acea invocare până când unitatea lumii se va însuma pentru

tine într-o singură sferă, astfel încât cu ochiul inimii nu vei mai vedea în cele două lumi decât Unitatea”; „... în toate există un semn care arată Unitatea Lui”.²³ Abu Bakr Muhammad ibn al-'Arabi spune și el: „Orice numim altfel decât Dumnezeu, tot ceea ce numim univers, este legat de Ființa Divină ca umbra de om. Lumea este umbra lui Dumnezeu... Umbra este în același timp Dumnezeu și altceva decât Dumnezeu. Tot ceea ce percepem este Ființa Divină în manifestările eterne ale posibilităților”²⁴. Iar Jalaluddin Rumi adaugă: „Toate creaturile, ziua și noaptea, sunt manifestări ale lui Dumnezeu. Unele știu ce fac și sunt conștiente de manifestarea lor, altele nu sunt conștiente. Dar, indiferent de aceasta, manifestarea lui Dumnezeu este confirmată”²⁵. „Dumnezeul unic și-a manifestat prezența în toate cele șase direcții celor cu ochii iluminați. Orice animal sau plantă au în față, ei contemplează grădinile Frumuseții Divine. De aceea El le-a spus: Oriunde vă întoarceți, vedeți Fața Lui (Coran 2:115).”²⁶

Parabole asemănătoare ale omniprezenței divinului găsim și la misticii **creștini**, de la Apostolii Pavel („este un singur Dumnezeu și Tată al tuturor, care este peste toți, prin toți, și în noi toți” – *Epistola către Efeseni* 4:6) și Luca („ca ei să caute pe Dumnezeu și, bătând, să-l găsească, măcar că nu este departe de fiecare dintre noi. Căci în El avem viața, mișcarea și ființa...” – *Faptele Apostolilor* 17:27-28) și până la misticii „consacrați”. În *Orațiile* sale Grigorie din Nazianz (329-390 e.n.) spune: „Și El este numit Cuvântul, pentru că este legat de Tată precum Cuvântul de Minte; (...) Și dacă cineva spune că l-a fost dat acest Nume pentru că El există în toate cele ce sunt, nu greșește” (*Orație* 30:20).²⁷ Și Nicolaus Cusanus explică: „Dumnezeu include creația, fiindcă prin Dumnezeu toate lucrurile sunt Dumnezeu. În același timp Dumnezeu reprezintă creația în diversitatea ei, pentru că Dumnezeu se regăsește în diverse lucruri tot așa cum adevărul se regăsește într-o imagine”; „... căutați pe Dumnezeu cu osârdie, căci pe Dumnezeu, care este peste tot, este imposibil să nu-l găsești dacă îl cauți așa cum trebuie... Pe Dumnezeu îl căutăm așa

cum trebuie atunci când, respectând numele Domnului, mergem cu lauda Lui până la limita puterii naturii noastre umane”.²⁸ Tot la Nicolaus Cusanus mai găsim: „*Posse* însăși (adică Dumnezeu în Potența sa Nelimitată) se manifestă în toate așa cum *posse* (potențialul) lui Aristotel se manifestă în cărțile lui, nu (se poate spune) că acestea îl redau perfect, deși o carte poate fi mai bună decât alta, ci că aceste cărți au fost scrise numai pentru ca mintea lui să aibă posibilitatea de a se revela... Pentru că mintea sigură este ca o carte intelectuală care vede în ea însăși intenția autorului (Dumnezeu)”.

Nici din misticismul **taoist** nu lipsește referirea la omniprezența lui Tao. În *Hua Hu Ching*²⁹ al lui Lao Tzu citim: „(Tao) este întotdeauna prezent și întotdeauna disponibil... Dacă vrei să trăiești în tine, îl vei vedea peste tot, chiar și în cele mai obișnuite lucruri”. „Lumile și particulele, trupurile și ființele, timpul și spațiul: toate sunt manifestări tranzitorii ale lui Tao.”

În cazul **iudaismului**, *Tanachul* face prima remarcă despre acest lucru: „Unde mă voi duce departe de Duhul Tău? Și unde voi fugi departe de Fața Ta? Dacă mă voi sui în ceruri, Tu ești acolo; dacă îmi voi face patul în Locuința Morților, iată-te și acolo; dacă voi lua aripile zorilor și mă voi duce să locuiesc la marginea mării, și acolo mâna Ta mă va conduce și dreapta Ta mă va ține” (*Psalmi* 139:7-10). Și Moses de Leon, în cartea sa, *Sefer ha-Rimmon*, spune că adevărata esență a lui Dumnezeu este „deasupra și dedesubt, în cer și pe pământ, și nu este existență alta decât a Lui”. În variantele târzii ale *Zoharului*, una dintre cărțile de bază ale misticismului iudaic, (în *Ra'aya Meheimna* și *Tikkunim*) se menționează: dacă Dumnezeu stă departe de lume, el este în același timp în interiorul ei („El este în aceeași măsură afară și înăuntru”) și El „umple totul și determină totul”; totuși această imanență nu ar justifica o viziune personalistă și teistă asupra Lui. „Fiecare ființă are o existență secundară proprie, separată de Dumnezeu, dar aceasta dispăre în fața privirii pătrunzătoare a misticului care descoperă unitatea esenței din spatele ei”, explică Gershom Scholem.³⁰

O descriere detaliată a semnificației termenilor kabbalistici referitori la Unitatea divinului o face Yehuda Ashlag³¹: „Vechii kabbaliști (se referă la) «Ehad, Yahid, Myuhad», «Unul, Singurul, Puternicul». «Ehad» semnifică faptul că Dumnezeu este prezent în mod egal în toate lumile. «Yahid» înseamnă că totul se naște din El, și, deși apare în fața noastră în multiplicitatea sa de abundență, în El, în Sursă, totul este unitate, în însăși Substanța Lui. Toată abundența vine din Singura Origine în care nu se pot discerne diferențe. Astfel, având Abundența Raiului ca Sursă, nu poate fi definit. «Myuhad» se traduce prin faptul că, deși în cursul Creației se petrec multe lucruri, Puterea Unică este cea care le realizează pe toate. În final, toate aceste acțiuni multiple sunt reduse la Faza Unică prin care sunt înglodate în Unitatea Lui...” Aceeași concepție este exprimată și de Maimonide, prin cuvintele: „El știe, El e ceea ce este cunoscut și el este Cunoașterea”. „Nu există substanță în lume, nici din cele pe care le percepem prin simțuri și nici din cele pe care le concepem cu mintea, care să nu fie cuprinsă în Creator. Totul emană de la El. De aceea, chiar și ceea ce vedem ca fiind contrar Lui sau diferit de El constituie doar o singură Substanță unificată.”

Așadar, prin caracterul omniprezent al divinului, recunoscut ca atare de toate misticile, respectiv prin transcendența care „coboară”, se poate identifica, de fapt, prezența Unului în Multiplu.

3.3. CARACTERUL INCOGNOSCIBIL AL DIVINITĂȚII

*If the red slayer thinks he slays
Or if the slain thinks he is slain
They know not well the subtle ways
I keep and pass and turn again.*

Ralph Waldo Emerson, *Brahma*

O definiție originală a caracterului incognoscibil al Unului o găsim, în cazul **budismului tibetan**, în *Dhammapada*: „Prostul acumulează cunoștințe spre propriul lui dezavantaj. Cunoașterea îi distruge puținul pe care îl posedă și îl strică la cap”.³²

Și **budismul Zen** abordează acest subiect, în *Bodhi-dharma*³³: „Dacă știi că totul vine din minte, nu te atașa. O dată ce te raportezi la ceva, nu mai ești conștient. Dar, în momentul când îți vezi propria natură, întregul Canon devine doar o poveste. Miile de *sutra* și *shatra* ale sale nu fac decât să limpezească mintea. Înțelegerea vine la mijlocul frazei. La ce bun doctrinele? Adevărul suprem este dincolo de cuvinte. Doctrinele sunt cuvinte. Nu sunt Calea. Calea nu cunoaște cuvinte. Cuvintele sunt iluzii... Nu te agăța de aparențe, și vei străpunge toate barierele...” „Dacă îți poți vedea propria natură, nu ai nevoie să citești sutre sau să invoci pe Buddha. Erudiția și cunoașterea nu sunt numai inutile, dar îți și întunecă conștiința. Doctrinele sunt făcute numai ca să îți dea măsura minții. O dată ce îți vezi mintea, de ce să mai dai atenție doctrinelor?”

Un exemplu excelent al viziunii mistice asupra imposibilității cunoașterii divinității găsim în **hinduism**, la Sri Ramakrishna³⁴: „Ce câștigă oamenii încercând să raționeze asupra cuvintelor din scripturi? Ah, proștii de ei! Se omoară raționând despre Cale. Dar nu pornesc niciodată pe ea. Ce păcat!” „O rază de lumină de la Zeița Înțelepciunii uimește o mie de savanți.” „(Dumnezeu) este, fără îndoială, de necunoscut de către mintea obișnuită, dar poate fi cunoscut de către mintea pură. Mintea și intelectul devin pure în momentul când sunt eliberate de orice fel de atașare...” *Upanishadele*³⁵ completează: „Ignorantul crede că Sinele poate fi cunoscut prin intelect, dar iluminatul știe că el este dincolo de dualitatea cunoscătorului și a cunoscutului” (*Kena Up.* 2:3). „Strălucitor, dar ascuns, Sinele sălășluiește în inimă. Tot ce mișcă, răsuflă, se deschide și se închide trăiește în Sine. Sinele este sursa iubirii și poate fi cunoscut prin iubire, dar nu și prin rațiune. El este scopul vieții. Atinge acest scop!” (*Mundaka Up.*, Partea 2, 2:1). Chiar și Patanjali³⁶ adaugă: „... mintea este ... un obiect de percepție ca și lumea exterioară. Atman (sufletul), adevăratul clarvăzător, rămâne necunoscut...”.

Și misticii **islamici** dau dovadă de ingeniozitate în explicațiile pe care le propun cu privire la cunoașterea lui

Dumnezeu. În scrierile lui Ahmad Ibn 'Ata'Allah³⁷ se poate citi: „(Imam al-Ghazali) Dumnezeu este mult prea mare pentru ca simțurile să-l poată percepe, sau pentru ca logica și rațiunea să poată pătrunde în adâncimile Maiestății Sale, sau pentru ca oricine altcineva decât El Însuși să-L poată cunoaște. Până la urmă, nimeni nu-l cunoaște pe Dumnezeu în afară de Dumnezeu însuși. Cea mai înaltă treaptă a cunoașterii pe care o pot atinge slujitorii Săi este realizarea faptului că adevărata cunoaștere gnostică a lui Dumnezeu le este inaccesibilă. Mai mult decât atât, nimeni nu poate concepe întreaga semnificație a acestui adevăr, cu excepția unui Profet sau a unui sfânt drept (*siddiq*). Profetul s-a exprimat clar spunând: Nu pot enumera căile de a-Ți aduce laude; Tu ești așa cum Te-ai descris pe Tine însuși. Iar sfântul drept spune: Incapacitatea de a atinge starea de conștiință reprezintă conștiința”. Jalaluddin Rumi arată, la rândul lui: „În timp ce teologii mormăie și bat câmpii despre necesitatea și libera alegere, cel care iubește și cel iubit se atrag și se întrepătrund”. „Această încrengătură intelectuală te ține învăluit în orbire.”³⁸ „Marii savanți ai timpului împart firul în patru în toate științele. Au acumulat cunoașterea totală și stăpânirea completă asupra lucrurilor care nu au nimic a face cu ei. Dar ceea ce este mai important și mai aproape lor decât orice altceva, propriul eu, marii savanți nu-l cunosc.”³⁹

În cazul **creștinismului**, primul mistic la care regăsim aceeași viziune asupra cunoașterii divinității este însuși Apostolul Pavel: „Căci înțelepciunea lumii acesteia este o nebunie înaintea lui Dumnezeu. De aceea este scris: El prinde pe cei înțelepți în vicleniile lor. Și iarăși: Domnul cunoaște gândurile celor înțelepți, știe că sunt deșarte” (*I Corintieni*, 3:19-20) și „Cunoștința îngâmfează, pe când dragostea zidește. Dacă cineva socotește că știe ceva, încă n-a cunoscut cum trebuie să cunoască” (*I Corintieni*, 8:1-2). La rândul ei, Angela Foligno a constatat în cursul experiențelor ei mistice că „Bucuria sfinților este o bucurie a neînțelegerii; ei înțeleg că nu pot înțelege. Indiferent cât de departe se poate întinde înțelegerea

sufletului, nu reprezintă nimic în comparație cu ceea ce simte sufletul când se ridică deasupra sieși și ajunge la pieptul lui Dumnezeu. Numai atunci sufletul înțelege, își găsește fericirea, și se odihnește în bunătatea divină; dar nu poate aduce înapoi nici o explicație despre această stare, fiindcă se situează dincolo de ceea ce poate concepe inteligența, și dincolo de cuvinte; dar în această stare sufletul înoată”.⁴⁰ Și Sfânta Caterina din Siena l-a auzit pe Dumnezeu spunându-i în cursul unei viziuni: „Nu îți poți imagina cât este de mare prostia oamenilor. Nu au rațiune și discernământ; le-au pierdut când și-au pus speranța în ei înșiși și încrederea în cunoștințele lor”.⁴¹ Nicolaus Cusanus îi vorbește lui Dumnezeu: „Așadar, trebuie să sar peste acest zid al viziunii invizibile pentru a ajunge acolo unde poți fi găsit. Dar acest zid este în același timp totul și nimic. Pentru că tu, care ești în același timp toate lucrurile și nimic în particular, sălășluiești în interiorul acestui zid imens pe care nici o capacitate naturală nu îl poate escalada prin propriile puteri”.⁴² Iar Sfântul Ioan al Crucii adaugă: „... pentru a ajunge la uniunea cu înțelepciunea lui Dumnezeu, sufletul trebuie să procedeze prin necunoaștere, mai degrabă decât prin cunoaștere...”⁴³.

Pentru **taoism**, reprezentativă din această perspectivă este mistica lui Chuang Tzu:

A numi Tao înseamnă a numi nimic

Tao nu este numele (a ceva creat).

„Cauza” și „întâmplarea” nu au semnificație pentru Tao

Tao este un nume care indică fără să definească.

Tao este dincolo de cuvinte și dincolo de lucruri.

Nu se exprimă nici în cuvinte și nici în tăcere.

Acolo unde nu mai este nici cuvânt și nici tăcere

Acolo poate fi simțit Tao.⁴⁴

Dintre **misticii iudaici** preocupați de această problemă poate fi citat Yehuda Ashlag⁴⁵: „Toată înțelepciunea Kabbalei se referă la problemele spirituale, care nu ocupă timp și spațiu”. Daniel Matt⁴⁶ comentează și el: „Esențele intime, subtile pot fi contemplate numai prin înglobarea lor, și nu prin cunoaștere. Adevărata esență a lui Dumnezeu nu poate fi

pătrunsă decât de Dumnezeu însuși (...). Orice este vizibil și orice poate fi perceput cu gândul este mărginit. Orice este mărginit, este finit. Orice este finit, nu este nediferențiat. În sens invers, nemărginitul este numit *Ein Sof*, Infinit. Este nediferențierea absolută în unicitatea sa perfectă și neschimbătoare... Așa cum este scris, cei drepti trăiesc după credință". Chiar și *Tanachul* menționează: „Încrede-te în Domnul din toată inima ta și nu te sprijini pe înțelepciunea ta" (*Kethuvim* – *Proverbe* 3:5).

Rezultă, așadar, că în toate cele șase mistici fundamentale divinul, Unul, nu este nici materie și nici formă. Nu este cognoscibil și nici nu poate fi înțeles. Diferența de regim este deci absolută.

NOTE

¹ Alexandra David-Neel, *Tainele învățăturilor tibetane*, idem, p. 88.

² Dinu Luca, în *Introducerea la Cartea despre Dao și Putere a lui Lao Zi*.

³ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, idem.

⁴ Așa cum arată Alexandra David-Neel, care subliniază că nu este vorba de o Cunoaștere trecută într-un „dincolo”, ci de o trecere dincolo de Cunoaștere (*Tainele învățăturilor tibetane*, idem).

⁵ Așa cum o descrie Ioan Petru Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo*, idem.

⁶ Dennis Genpo Merzel, *The Eye Never Sleeps: Striking to the Heart of Zen*, Boston, Shambhala Publications, Inc., 1991, p. 93. Una dintre temele cărții este analiza primului poem cunoscut al budismului Zen, scris, după toate probabilitățile, de către al treilea Patriarh al acestei religii, în a doua jumătate a secolului al VI-lea e.n.

⁷ Alexandra David-Neel, *Tainele învățăturilor tibetane*, idem.

⁸ *The Upanishads*, idem, p. 242, 239.

⁹ Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 209.

¹⁰ Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love*, idem, p. 275, 277, 263.

¹¹ 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 87.

¹² Gregory of Nazianzus, *Orations*, traduse în limba engleză sub supravegherea editorială a lui Philip Schaff și Henry Wace.

¹³ Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 120, 108, 212.

¹⁴ Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, New York: Harper Collins Publishers, 1992, p. 38, 39.

¹⁵ Lao Tzu, *Tao Te Ching*, New York, Vintage Books, 1972, p. 14.

¹⁶ Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 46.

¹⁷ Yehuda L. Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, New York: Press of the „Research Centre of Kabbalah” for the Dissemination of the Study of Kabbalah, 1969, p. 89, 56, 37.

¹⁸ Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 95.

¹⁹ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 59.

²⁰ *The Bhagavad Gita*, Tomales, CA, Nilgiri Press, 1985.

²¹ Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 272.

²² *The Upanishads*, idem, p. 219, 223.

²³ Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 100, 142.

²⁴ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, idem, p. 191.

²⁵ Jalaluddin Rumi, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, Putney, Vermont: Threshold Books, 1994, p. 184.

²⁶ Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, idem, p. 306.

²⁷ Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.

²⁸ Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 137, 223.

²⁹ Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 22, 33.

³⁰ Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 147-148.

- ³¹ Yehuda L. Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 28-29.
- ³² *The Dhammapada*, Pembrokeshire (UK), 1993, p. 72.
- ³³ *Bodhidharma, The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 31, 35.
- ³⁴ Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 332, 290, 372.
- ³⁵ *The Upanishads*, idem, p. 69-70, 113.
- ³⁶ Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 12.
- ³⁷ Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 113.
- ³⁸ Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, idem, p. 180, 66.
- ³⁹ Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, idem, p. 148.
- ⁴⁰ Angela of Foligno, *Angela of Foligno: Complete Works*, idem, p. 239, 208.
- ⁴¹ Catherine of Siena, *Catherine of Siena: The Dialogue*, Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1980, p. 286.
- ⁴² Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 256.
- ⁴³ John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel* (Cartea Întâi, capitoulul 4, paragraful 5).
- ⁴⁴ Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, translator/editor Thomas Merton, New York: New Directions Publishing Corporation, 1965, 25:11, p. 226.
- ⁴⁵ Yehuda L. Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 55.
- ⁴⁶ Daniel C. Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem, p. 113, 81, 29.

4. DEFININD ESENȚIALUL

4.1. CALEA ASCENDENTĂ

*The strong gods pine for my abode,
And pine in vain the Sacred Seven;
But thou, meek lover of the Good!
Find me, and turn thy back on Heaven.*

Ralph Waldo Emerson, *Brahma*

Orice mistic încearcă să găsească în textul sacru al religiei sale „rețeta” unirii cu divinul. Ceea ce rezultă de obicei din întâlnirea lui cu scrierile sfinte este topirea textului, care își pierde astfel corporalitatea, și descoperirea unor noi dimensiuni în el, adică a unei noi realități, căutata realitate de „dincolo”. Misticul reușește să transforme textul, dând cuvântului sfânt un sens nesfârșit. În acest fel se deschide calea unei interiorități infinite în care apar permanent noi straturi ale acestuia. Sacralitatea constă tocmai în capacitatea textului de a se metamorfoza. Cuvântul absolut este lipsit de semnificație, dar poartă în sine sarcina semnificației. În aceasta constă de fapt caracterul specific de cod, de text-cheie, al exegezei mistice. Așa cum arată Gershom Scholem¹, noua revelație la care misticul devine astfel părtaș este ca o cheie a revelației care se pierde, lăsând în urmă doar impulsul nesfârșit de a o căuta.

Dat fiind că nu toți misticii provin din rândul clerului, suspendarea aceasta a sensului nu se rezumă, însă, numai la citirea textelor sacre. Ea se regăsește și în interpretarea, adesea orală, dar și scrisă, a experiențelor de viață prin care trece misticul. În cele mai multe situații, rezultatul este o sumă de considerații și concluzii la care autorul/autorii ajung în urma respectivei experiențe. Acestea se pot constitui uneori în sfaturi

simple și directe pentru cei interesați să urmeze această cale, dar de cele mai multe ori se transformă, din contră, în tot atâtea structuri încifrate ce trebuie decodificate la rândul lor. În general, limbajul mistic pierde capacitatea de a dezvălui și ajunge, dimpotrivă, să voaleze. Cuvintele nu mai sunt destinate să spună ceva, ci sunt transformate în operatori ai detașării. Din această perspectivă, textele mistice nu au valoare educativă. O excepție de la această regulă o găsim în creștinism. De la Grigorie din Nazianz și până la Angelus Silesius misticii creștini își povestesc, în cele mai variate forme literare, istoria personală. Pornind de la viziunile proprii, ei încearcă să găsească explicații și să ofere puterea exemplului, ajungând chiar să *dea rețete*. Așa cum arată Michel de Certeau², ceea ce caracterizează misticismul creștin, în special în Evul Mediu, este încercarea de a da relief anodinului prin efortul de a nu disocia esențialul de nesemnificativ: discursul mistic transformă detaliul în mit, se agață de el, îl supradimensionează, îl multiplică, îl divinizează. Prin acest patos al detaliului se proiectează în continuum-ul interpretării suspendarea sensului, și tot astfel „viața obișnuită se prefăce în efervescența unei neliniștitoare familiarități – frecventarea Celuilalt”.

De fapt, se poate spune că, până la urmă, orice mistică se bazează pe o absență. Absența lui Dumnezeu, indiferent cărui motiv se datorează și indiferent cum este explicată (în special în abordarea apofatică), determină căutarea a ceea ce s-a pierdut și nu mai poate fi recuperat decât într-un alt spațiu – acela de „dincolo”, sau din „adevărată natură” –, singurul în care regăsirea mai este posibilă. Căutarea aceasta se mai poate traduce și ca un proces continuu de devenire prin participarea la acel Unu divin, care este văzut fie ca o Ființă supremă cu care misticul dorește să se întâlnească, fie ca un „Dincolo de Cunoaștere”, unde vrea să ajungă.

Devenirea cunoaște în cazul fiecărei mistici trepte specifice. Se pot identifica însă câteva puncte de întâlnire între cele șase mistici fundamentale, care reprezintă tot atâtea pași comuni în drumul ce urcă dinspre Multiplu spre Unu.

4.1.1. DE LA APARENȚĂ LA ESENȚĂ, O CĂLĂTORIE FANTASTICĂ

*I saw a man pursuing the horizon;
Round and round they sped.
I was disturbed at this;
I accosted the man.
„It is futile”, I said,
„You can never –”
„You lie!” he cried,
And ran on.*

Stephen Crane, *I Saw a Man Pursuing*

Pentru a putea porni în călătoria fantastică menită a-l apropia de divinitate, orice mistic trebuie să îndeplinească niște condiții de bază. Această rețetă o regăsim practic în toate cele șase religii fundamentale, nefiind greu de urmărit. „Lucrurile vieții (mistice) de apoi se pot cunoaște pe două căi, prin credință și prin experiență. Credința este calea comună stabilită de Dumnezeu în acest scop, întrucât cele ale Domnului și ale vieții de dincolo nu ne sunt cunoscute decât din auzite și din predicile apostolilor. Experiența le este dată celor puțini”, spune Jean-Joseph Surin în Prefața la *Știința experimentală a lucrurilor din viața de apoi*³. Așadar, toți oamenii pot porni în această întreprindere fascinantă, dar puțini vor reuși să ajungă până la capăt. Oricine îl poate cunoaște pe Dumnezeu prin credință, dar numai un adevărat mistic are șansa (dar nu și siguranța) de a-l întâlni și simți „în direct”.

Primul pas îl constituie distincția dintre ego și „adevărata natură”. În mod firesc, aceasta s-ar traduce prin înțelegerea faptului că în fiecare dintre noi există, în stare latentă, „adevărata natură”, aceea care permite perceperea/receptarea lui Dumnezeu. Dar pentru a ajunge la ea, pentru a o lăsa să se manifeste, sau, mai corect spus, pentru a o deschide revelației divine, este nevoie să dăm deoparte ego-ul individual. Așa cum arăta, în cazul **taoismului**, misticul Lao Tzu (în *Hua Hu Ching*)⁴, „Ego-ul este plin de nume și idei... Dar numele și ideile nu fac decât să

blocheze percepția acestei Mărețe Unicități. De aceea este înțelept să le ignorăm. Cei ce trăiesc în interiorul ego-ului lor sunt în permanență surprinși. Fiindcă claritatea și iluminarea există în natura noastră intimă, pot fi recăpătate fără a te mișca nici un centimetru. Ține minte: dacă poți să încetezi orice activitate, natura ta integrală va apărea la suprafață”.

Descrierea dualității naturii umane o regăsim și în **creștinism**, de exemplu la Grigorie din Nazianz⁵: „Ce este acest nou mister care mă preocupă? Mă simt mic și mă simt mare, liniștit și exaltat, muritor și nemuritor, pământesc și ceresc. Împărtășesc condiția lumii de jos și pe cea a lui Dumnezeu, pe cea a cărnii și pe cea a spiritului. Trebuie să fiu îngropat cu Hristos, să mă înalț cu Hristos, să mă unesc cu El, să devin Fiul lui Dumnezeu, și chiar Dumnezeu Însuși” (*Orație* 7:23).

Nici la misticii **islamici** nu lipsește această distincție: „... totalitatea ființei noastre nu constă numai în partea pe care o numim în prezent persoana noastră, fiindcă această totalitate include și o altă persoană, o parte transcendentă care ne rămâne invizibilă”, și pe care Ibn 'Arabi⁶ o descrie ca fiind „individualitatea eternă”.

Și în *Upanishadele*⁷ **hinduse** găsim: „Există două naturi, ego-ul distinct și invizibilul Atman. Când cineva se ridică deasupra lui Eu, mie și al meu, Atman se revelează ca adevăratul Sine” (*Katha Up.*, Partea 2, 3:13).

Pentru **budismul tibetan**, reprezentativ din acest punct de vedere este Sogyal Rinpoche⁸: „În tine trăiesc în permanență doi oameni. Unul este ego-ul, gălăgios, solicitant, isteric, calculat; celălalt este sinele spiritual ascuns, a cărui tăcută voce înțeleaptă foarte rar o auzi sau o cauți”. Iar în cazul **budismului Zen**, regăsim în *Bodhidharma*⁹: „Buddha este adevăratul tău trup, mintea ta originală. Această minte nu are formă sau caracteristici, nici cauză sau efect, nici tendoane sau oase. Este ca și spațiul. Nu o poți prinde. Nu este mintea de care vorbesc materialişti sau nihilişti. Cu excepția unui *tathagata*, nimeni – nici un muritor, nici o ființă – nu o poate măsura”.

Singura excepție o constituie misticismul **iudaic**, unde apar nu două, ci trei naturi umane. Astfel, după cum explica Gershom Scholem¹⁰, în *Zohar*, una dintre cărțile cele mai reprezentative ale misticismului iudaic, găsim descrierea celor trei trepte pe care sufletul le cunoaște, de jos în sus. Prima, numită *nefesh*, implică toate cele trei forțe, animală, vegetală și cognitivă, care compun totalitatea psiho-fizică a omului. Prin contrast, a doua, *neshamah*, este o putere preocupată exclusiv de cunoașterea mistică, iar a treia, *ruach*, reprezintă starea intermediară, care implică puterea etică de a distinge între bine și rău. Fiind „parte a Divinității”, *neshamah* nu poate face decât bine.¹¹

Ajungem astfel la al doilea pas pe care trebuie să îl facă omul în drumul său de la aparență la esență – detașarea. După ce a conștientizat existența în el a celor două naturi complementare, una care îl desparte și una care îl apropie de divinitate, misticul își începe călătoria spre lumea interioară, în căutarea celei din urmă, a „adevăratei naturi”, singurul loc în care unirea cu Dumnezeu este posibilă. Bineînțeles, pentru a putea purcede, trebuie ca în primul rând să se detașeze de tot ceea ce îl leagă de lumea exterioară, deci, în primul rând, de dorință. Este evident că relația dintre dorință și cunoaștere este biunivocă, întrucât cunoașterea lucrului de dorit permite apariția dorinței și, în același timp, crearea de noi obiecte susceptibile de a o satisface, iar dorința, la rândul ei, duce la dezvoltarea și nuanțarea proceselor cognitive. Dorințele diferențiază net calea oamenilor de cea a cunoașterii divinității. Diferența de regim este, din nou, absolută, și o regăsim ca atare în fiecare caz. În cazul **taoismului**, este exprimată de misticul Lao Tzu¹²: „Firele pasiunii și dorinței Țes un păienjenis strâns în jurul tău. Confruntările lumești te fac Țeapăn și inflexibil. Capcana dualității este tenace. Legat, rigid și prins în capcană, nu poți simți eliberarea. (...) Iubirea, ura, așteptările: toate sunt atașamente. Atașamentul împiedică dezvoltarea adevăratei naturi a omului. (...) Majoritatea religiilor omenirii nu fac decât să întărească atașarea la niște concepte false precum sinele

și celălalt, viața și moartea, cerul și pământul, și așa mai departe. Cei care se încurcă între aceste idei false sunt împiedicați să perceapă Unicitatea Integrală”.

În cazul **creștinismului**, această concepție este redată de Sfântul Ioan al Crucii¹³: „Este clar că dorințele chinuie și obolesc sufletul; fiindcă sunt ca niște copii neliniștiți și nemulțumiți, care cer tot timpul una sau alta mamei lor și nu sunt niciodată satisfăcuți. Și tot așa cum omul care sapă în căutarea unei comori se chinuiește și se obosește, tot așa este chinuit și obosit sufletul care încearcă să obțină ceea ce îi dictează dorințele; și, deși în final ar putea să găsească (împlinirea acestora), va continua să fie chinuit, pentru că nu-și va găsi niciodată mulțumirea”.

Detașarea de dorință apare și la misticii **islamici**. Jalaluddin Rumi spune: „Toate neplăcerile tale se nasc din faptul că dorești ceva ce nu poate fi posedat. Atunci când încetezi să mai dorești, nu mai există nici neplăcerea”.¹⁴ „Dorința îndreptată spre lume l-a lăsat pe om fără Obiectul dorinței sale.”¹⁵ „În ființa umană există asemenea dragoste, durere, imbold și dorință încât, chiar dacă ar poseda o sută de mii de lumi, omul nu s-ar putea odihni și nici nu și-ar putea găsi pacea. Oamenii muncesc din greu în tot felul de meserii și profesii, învață astrologia și medicina, și multe altele, dar nu își găsesc liniștea, pentru că ceea ce caută ei nu poate fi găsit. Cel iubit este numit «dilaram», pentru că inima își găsește pacea prin intermediul lui. Cum și-ar putea găsi liniștea prin orice altceva?”¹⁶

Și în *Upanishadele*¹⁷ **hinduse** se poate citi: „Cei ce zăbovesc și duc dorul plăcerilor senzoriale sunt născuți într-o lume a separării. Dar ajutați-i să-și dea seama că sunt (una cu) Sinele, și orice separare va dispărea” (*Mundaka Up.*, Partea 3, 2:2). „Când renunță la toate dorințele care sălășluiesc în inimă, muritorul devine nemuritor” (*Katha Up.*, Partea 2, 3:14). „Omul este ceea ce este dorința sa cea mai adâncă. Dorința noastră cea mai adâncă din această viață este cea care dă forma vieții noastre viitoare. Așadar, haideți să ne

îndreptăm cea mai adâncă dorință spre realizarea Sinelui” (*Chandogya Up.*, capitolul 3, 14:1).

Nici misticii **budiști** nu fac excepție. *Dhammapada*¹⁸ ne învață că: „Foamea (de lucruri) este boala supremă. (...) Din dorință se naște necazul, și tot din dorință se naște teama, dar cel ce se eliberează de dorință nu cunoaște nici necazul și nici teama. (...) Atunci când omul este învăluit de această dorință nefericită și insistentă a lumii, necazurile lui se înmulțesc precum iarba după ploaie. (...) Nu există cale de satisfacere a simțurilor, nici chiar cu un duș de bani. Simțurile sunt făcute pentru a simți puțină plăcere și adevărata suferință. Atunci când un om înțelept înțelege asta, nu-și mai găsește nici o plăcere, ca discipol al lui Buddha, nici chiar în plăcerile cerului. În schimb, își va găsi plăcerea în eliminarea dorinței”.

Pentru cazul **iudaismului** se pot cita câteva comentarii ale lui Yehuda Ashlag: „(Rădăcina corupției) este voința de a primi, o fază diferită aflată în opoziție cu cea a Creatorului, în care o astfel de voință nu există. (...) Trupul este preocupat de interesul pentru propria bunăstare. Aici se află cauza primară a distrugerii și morții în cazul umanității; tot aici este cauza inevitabilei neliniști, a necazului și frământării sufletului. Însăși încercarea acestuia de a transforma voința trupului (adică voința de a primi), efortul de a transfera această unealtă de receptare în planul inteligenței pentru a o transforma în receptacol al revelației este o ocupație, o muncă. Acest rezultat poate fi obținut numai prin studiul *Torei* și respectarea preceptelor sale în scopul mulțumirii Creatorului. O dată ce acest proces este complet, realizăm imediat răsplata. Dar, atâta vreme cât nu transformăm voința de a primi în voință de a da, nu putem spera în abundența Lui cerească directă”.¹⁹

Și astfel atingem stadiul celui de-al treilea pas al călătoriei dinspre materie spre formă – renunțarea. Renunțarea poate consta în abandonarea oricărei preferințe și/sau a ideii de câștig personal. Este vorba, până la urmă, tot de o formă de detașare de tot ce este lumesc, în vederea eliberării, menită a lăsa divinității posibilitatea să se manifeste în „adevărata

natură" din interiorul fiecăruia dintre noi. În cazul **taoismului**, un exemplu excelent găsim la Chuang Tzu²⁰:

Când încălțăminte se potrivește, piciorul este uitat.

Când centura se potrivește, talia este uitată.

Când inima este dreaptă,

„pentru” și „împotriva” sunt uitate.

Lipsit de îndemnuri, de obligații, de nevoi și de atracții:

Abia atunci ai controlul asupra vieții tale.

(Atunci) ești un om liber.

*Upanishadele*²¹ **hinduse** ne învață la rândul lor: „Nu dori nimic. Totul aparține Domnului. Dacă accepți aceasta, poți trăi o sută de ani. Numai în felul acesta poți fi cu adevărat liber” (*Isha Up.* 1-2). Sri Ramakrishna²² explică: „Să-ți spun adevărul: prezența omului în lume nu constituie o greșală. Este însă nevoie să îți îndrepți mintea către Dumnezeu; altfel nu vei reuși. Fă-ți datoria cu o mână și cu cealaltă ține-te de Domnul. Când ți-ai terminat treaba, îl vei ține pe Dumnezeu cu ambele mâini”.

Nici **budismul Zen** nu se îndepărtează de la această abordare: „*Dana*, adevărata dăruire, înseamnă să dăruiești fără să aștepti nimic în schimb. Să dăm pur și simplu, fără a căuta nimic, fără a dori nimic. Dacă dăruim pentru a obține ceva, atunci nu mai este dăruire, ci cumpărare sau troc. Trebuie să dăruim fără a crea obligații. Ideea că trebuie să primim ceva în schimbul a ceea ce dăm este atât de puternică, încât în Orient a apărut conceptul conform căruia *dana* ne face merituosi, iar în urma dăruirii altruiste putem aștepta cel puțin o apreciere ulterioară... practic aceeași atitudine ca și încercarea de a câștiga ceva de pe urma așa-numitei noastre dăruiri...”²³

Renunțarea la cele lumești, tradusă prin abandonarea interesului personal și făptuirea întru Dumnezeu, se regăsește în aceeași măsură și la misticii **islamici**. „Cei mai extraordinari dintre oamenii care fac fapte bune sunt cei care cel mai adesea îl amintesc pe Dumnezeu în toate circumstanțele”, explică Ahmad Ibn 'Ata'Allah²⁴. La rândul lui, Jalaluddin Rumi²⁵ sfătuiește: „Nu te lăsa preocupat de ego-ul înșelător și de

implicațiile lui. Tot ce nu este lucrarea lui Dumnezeu nu este nimic, nimic!" Chiar și la 'Abd al-Kader²⁶ putem citi: „Tot ceea ce nu este Allah este «ascuns» în non-existență, chiar dacă celor învăluiți în spiritualitate li se pare că are atributele existenței. Dar înțeleptul nu se va preocupa cu ceea ce este non-existent și nu își va face din cunoașterea acestuia scopul acțiunilor sale" (*Mawqif* 4).

O poziție diferită adoptă **creștinismul**. Ne vom opri pentru un moment la această diferență, prea interesantă pentru a fi trecută cu vederea. În contradicție cu concepția budistă de *dana*, ca dăruire fără a aștepta nimic în schimb, religia creștină introduce ideea de dăruire în scopul răscumpărării greșelii (păcatului). Nu vom intra în detalii legate de practica Bisericii în această privință, deși ar fi instructiv. Vom menționa numai opinia lui Meister Eckhart²⁷ din această perspectivă: „Dumnezeu nu este preocupat atât de ceea ce facem, cât de felul cum acționăm în fiecare instanță, arătându-ne dragostea pentru El în fiecare lucru. Cei pentru care Dumnezeu nu este suficient sunt lacomi. Răsplata muncii noastre ar trebuie să fie faptul că ea este cunoscută Domnului și că prin ea îl căutăm pe Dumnezeu. Ajungă-ne asta. Cu cât căutarea noastră este mai pură și mai simplă, cu atât faptele noastre vor compensa păcatele". Totuși, aceasta nu înseamnă că nu întâlnim, și în mistica creștină, poziții mai apropiate de viziunea generală a renunțării. Așa, de pildă, Grigorie din Nazianz²⁸ spune în *Orațiile* sale: „Mă dăruiesc pe mine și tot ce am Spiritului, faptele și cuvintele, nefăptuirea și tăcerea, pentru ca el să mă poată susține și călăuzi, folosindu-mi mâna și mintea și limba după dreptatea și dorința Lui, și înfrânându-le așa cum este drept și se cuvine. Sunt un instrument al Domnului, un instrument rațional, un instrument potrivit și folosit de acel artist abil, Spiritul. Ieri, lucrarea Lui a fost tăcerea. Am contemplat abținerea de la a vorbi. Va acționa El asupra minții mele astăzi? Cuvântul meu se va face auzit și eu voi contempla vorbirea. Nu sunt atât de vorbăreț încât să doresc să vorbesc atunci când El este înclinat spre tăcere; nici atât de rezervat și ignorant încât

să-mi potrivesc un ceas în fața buzelor atunci când vine vremea să vorbesc: dar îmi deschid și îmi închid ușa după dorința acelei Minți, a celui Cuvânt, a celui Spirit, care constituie o Unică Divinitate înrudită” (*Orație* 12:1).

O interesantă încercare de a reconcilia cele două poziții poate fi identificată la misticii **iudaici**, la care nu lipsesc referirile la acest al treilea pas în calea spre întâlnirea cu divinitatea. Astfel, pornind de la prezumția că dorința este inerentă naturii umane și că ea nu poate fi negată, ci doar transformată, iudaismul propune o variantă intermediară. Renunțarea se va traduce, așadar, prin faptul că omul nu va acționa în scopul primirii unei răsplăți, însă va fi deschis recompensei acordate de divinitate prin grație. Nu trebuie să uităm concepția conform căreia iluminarea este un dar. O explicație în acest sens găsim la Yehuda Ashlag²⁹: „În timp ce omul îndeplinește serviciul divin, în scopul mulțumirii Creatorului său, așadar în timp ce acționează în mod altruist, voința sa de a primi se transformă în voința de a dăru. Trebuie reamintit aici datul etern că omenirea nu se va putea lepăda niciodată de instinctul său natural de acumulare, sau de dorință. Acestea sunt încorporate și născute în natura umană și ele constituie intenția vitală din Gândul Creației. Totuși, este posibilă transformarea voinței de a primi în voința de a dăru. Astfel, deși se află încă sub influența voinței de a primi, omul nu va dori să primească abundența prețioasă și elevată oferită lui de către Creator decât în măsura în care acest lucru îl încântă pe Dumnezeu. El acceptă răsplata numai pentru că este voința Creatorului ca fiecare suflet să se regăsească în, și să se bucure de, Abundența Lui. Din moment ce într-un astfel de caz sufletul în sine este eliberat de orice dorință de a primi, el poate accepta tot ceea ce Creatorul revarsă asupra lui, fără să cunoască senzația insuportabilă a rușinii și disconfortului”.

Călătoria de la aparență spre esență, sau de la materie spre formă, continuă cu cel de-al patrulea pas – adoptarea unei atitudini de devoțiune și umilință, care să permită manifestarea măreției lui Dumnezeu. Regăsim aici concepția

lui Rudolf Otto³⁰ cu privire la sacru, acel *mysterium tremendum*, tradus prin fior, maiestate și energie devorantă. Așa cum arăta, la rândul lui, și Gershom Scholem³¹, vorbind despre cazul **misticii iudaice**, nu este vorba de teama de pedeapsa lui Dumnezeu, ci de fiorul resimțit în fața măreției Domnului. „O dezbatere aprinsă a suscitât întrebarea dacă cea mai înaltă calitate în pregătirea unirii mistice cu divinitatea este dragostea pentru Dumnezeu sau teama de El... Mulți kabbaliști considerau că adorarea Domnului «cu un sentiment de teamă pură și sublimă», care înseamnă cu totul altceva decât frica de pedeapsă, era o realizare și mai înaltă decât adorarea Lui cu dragoste... Pe de altă parte, însă, Elijah de Vidas, în cartea sa *Reshit Hokhmah*, apără primordialitatea iubirii. De fapt, ambele virtuți duc la unirea mistică cu divinitatea.” În același spirit explică și Daniel Matt³² necesitatea atingerii stării de umilință în cadrul procesului de divinizare și, respectiv, unire cu Dumnezeu: „Cum se face pregătirea în spiritul lui Hesed, dragostea? Prima metodă de pătrundere în misterul lui Hesed este prin ducerea până la extrem a iubirii pentru Dumnezeu, prin neabandonarea devoțiunii pentru nici un motiv, fiindcă nimic nu te poate atrage mai mult decât dragostea pentru Domnul... Starea esențială care trebuie atinsă, cheia tuturor celorlalte, este umilința, fiindcă ea constituie primul aspect al Keterului, căruia i se subsumează toate celelalte. Atunci când cauți în mod constant să ajungi la această stare, toate celelalte o urmează într-o trezire. Fiindcă prima calitate a Keterului constă în faptul că acesta se consideră a fi nimic în fața emanatorului său. Tot așa omul trebuie să se considere ca fiind nimic. Aceasta duce la împlinirea tuturor calităților pozitive”.

Starea de umilință și devoțiune în fața divinității este caracteristică în aceeași măsură și **creștinismului**. O regăsim în scrierile lui Nicolaus Cusanus³³: „O, bunule Iisus, Tu ești Copacul Vieții în paradisul plăcerilor... De aceea, toți cei care visează să guste din hrana vieții în paradisul plăcerilor trebuie să se lepede de vechea viață de presupunere și să își asume

noua viață de umilință, care are binecuvântarea ta". O regăsim, de asemenea, la Teresa d'Avila⁵⁴: „este adevărat, totuși, că acestea sunt lucruri pe care Dumnezeu le dăruiește cui vrea, și ni le-ar da și nouă dacă l-am iubi la fel de mult cât ne iubește El pe noi" (*Sixth Mansions*, capitolul 4, paragraful 12). „Numai prin umilință Dumnezeu se lasă cucerit pentru a ne dărui tot ceea ce îi cerem..." (*Fourth Mansions*, capitolul 2, paragraful 9). O explicație interesantă și foarte la obiect apare la Meister Eckhart. Criticând o practică obișnuită și des întâlnită în creștinism, aceea a penitenței formale și de suprafață în scopul „cumpărării" bunăvoinței divine, el arată: „Mulți oameni consideră că realizează lucruri mărețe prin manifestări exterioare precum postitul, mersul în picioarele goale și alte asemenea practici numite penitențe. Adevărata penitență, cel mai fericit tip de penitență, este aceea prin care ne putem îmbunătăți cu adevărat și în cea mai mare măsură, și care constă în îndepărtarea de tot ce nu este Dumnezeu (...) și în întoarcerea totală și completă către Dumnezeul nostru cel iubit cu o dragoste de nezdruccinat, astfel încât devoțiunea și dorința noastră pentru el să devină mărețe".⁵⁵

Nici la misticii **islamici** nu lipsește concepția despre necesitatea simțirii florului devoțiunii pentru a-l putea percepe pe Dumnezeu în întreaga sa măreție. „Viața în umilință nu diminuează. Ci împlinește. Întoarcerea la un sine mai simplu dă înțelepciune", explică Jalaluddin Rumi⁵⁶. La rândul lui, 'Abd al-Kader⁵⁷ spune și el: „Domnul a zis: «Cel ce speră să-l întâlnească pe Dumnezeu, trebuie să fie pios și, în adorarea sa, să nu îi asocieze Domnului nici o ființă»" (*Coran*, 18:110). Versetul se referă la «ființele» asociate lui Dumnezeu. Dar, dintre toate cele care se asociază în adorare, Dumnezeu este acel Unu care transcende, absolut, orice asociere. De aceea El a invitat pe toți supușii săi să-l adore cu o credință perfect pură, care să nu implice nici o altă răsplată decât aceea de a-i vedea Fața..." (*Mawqif* 4).

*Dhammapada*⁵⁸ **budistă** indică foarte clar faptul că „... trebuie să renunți la mândrie..." și explică: „O cale duce

spre acumulare, cealaltă, spre nirvana. În momentul când realizează acest lucru, un călugăr, în calitatea lui de discipol al lui Buddha, nu va mai găsi nici o plăcere în respectul celorlalți, ci se va devota solitudinii". Aceeași concepție apare și în cazul **budismului Zen**, care nu se constituie într-o excepție de la viziunea generală. În *Bodhidharma*³⁹ găsim: „Credința înseamnă reverență și umilință. Înseamnă venerarea adevăratului sine și renunțarea la iluzii. Dacă ești în stare să elimini dorințele negative și să ai numai gânduri bune, chiar dacă nu ți se arată nimic, înseamnă că îl adori pe Dumnezeu. Aceasta este forma adevărată a credinței". Un caz aparte îl reprezintă **budismul tibetan**. După cum spune Sogyal Rinpoche⁴⁰: „Devoțiunea (față de maestrul spiritual) devine cea mai pură, mai rapidă și mai simplă cale pentru a realiza natura minții noastre și a tuturor lucrurilor. Pe măsură ce înaintăm pe această cale, procesul se revelează ca fiind unul minunat de interdependent: pe de o parte, noi încercăm în permanență să generăm devoțiune; devoțiunea pe care noi o inițiem generează, la rândul ei, sclipiri ale naturii minții, iar aceste sclipiri nu fac decât să sublinieze și să ne adâncească devoțiunea față de maestrul care ne inspiră. Așadar, se poate concluziona că devoțiunea se naște din înțelepciune: devoțiunea și experiența de viață a naturii minții devin inseparabile și se inspiră reciproc". Regăsim aici ideea coparticipării și a interdependenței, strict necesare pentru atingerea stării de unire cu divinul în cazul specific al acestei mistici.

Atitudinea modestă și de umilință este la fel de importantă și în cazul mysticilor **taoiști**. Mai mult, Chuang Tzu⁴¹ predică chiar „ascunderea” de lume, ceea ce apropie mistica lui de cea budistă, cu recomandarea ei privind solitudinea: „Omul care are puțin respect pentru propria sa persoană se va menține departe de priviri, se va ascunde cât de bine poate”. Un alt exemplu relevant dă Lao Tzu⁴²: „Cum poate cineva să-și elibereze pe cei mulți? Eliberându-și, în primul rând, propriul sine. Aceasta nu o va face elevându-se, ci coborându-se. Se va coborî la ceea ce este simplu, modest, adevărat; o dată

ce le integrează (pe toate acestea) în el însuși, devine un maestru al simplității, modestiei și adevărului”.

la aminte la cele rostite fără cuvinte
supune-te legii prea subtile pentru a fi scrise
adoră pe cel ce nu poate fi numit și acceptă
ceea ce nu are formă (...).

Dacă ai puterea să îl îndepărtezi (pe Tao) din minte
Și să îl înconjuri cu inima ta
Va trăi în tine veșnic.

Viziunea **hindusă** asupra acestei probleme o găsim în *Bhagavad Gita*: „Arjuna a spus: Cei care pătrunzând cu inima în mine mă adoră mereu uniți, cu credința supremă, aceia sunt socotiți de mine drept cei mai buni Yoghini. Însă cei care-l adoră pe Cel Indestructibil, cel Nenumit, cel Nemanifestat, Cel Atotcuprinzător, Cel ce nu poate fi gândit, Cel Neclintit, Cel Nemișcat, Cel Încremenit, stăpânindu-și totalitatea simțurilor, mereu cu mintea egală, dăruiți binelui tuturor ființelor, aceia mă dobândesc. Cei care-și îndreaptă mintea asupra celui Nemanifestat au parte, pe deasupra, de nenumărate greutăți, căci condiția de nemanifestare este cu greu dobândită de cei ce au trup. Cei care, renunțând la toate faptele lor pentru mine, devotați mie, mă adoră în timp ce meditează la mine, printr-o yoga exclusivă, pentru ei, care au pătruns cu gândirea în mine, eu sunt cel care îi scoate fără întârziere din oceanul morții și al renașterilor (*samsara*)” (*BG* 12:2-7).

Nu întâmplător am lăsat la urmă un citat din Sri Ramakrishna⁴³: „Cei care nu se pot lepăda de atașamentul față de lucrurile lumești, și care nu reușesc să găsească căile prin care să scuture senzația Eului, ar trebui să adopte ideea: «Sunt supusul lui Dumnezeu, sunt devotat Lui». Omul poate realiza prezența lui Dumnezeu și pe calea devoțiunii”.

Am identificat până acum patru pași, necesari oricărui călător pe drumul spre Dumnezeu. Ceea ce rezultă din această analiză ne indică, așa cum rezuma Sri Ramakrishna, că acești primi patru pași – realizarea dualității naturii interioare,

detașarea, renunțarea și adoptarea unei atitudini de devoțiune și umilință – nu sunt în mod necesar și explicit pași mistici. Se deduce din textele menționate anterior, ale unor mistici reprezentând toate cele șase religii fundamentale, că orice om care dorește să își arate credința față de divinitate trebuie (și poate) să parcurgă acest drum. El nu ține nici de o capacitate specială de interpretare sau vizionarism, ci doar de intenție.

Așa cum arătam la începutul acestui capitol, până acum am mers pe calea credinței, fără de care întâlnirea nu este posibilă. Dar adevărata cale mistică abia de acum încolo începe pentru aceia care au curajul să pornească pe ea, neștiind ce-i așteaptă la capătul drumului.

4.1.2. ÎNTÂLNIREA CU DUMNEZEU – REGULI DE COMPORTARE

Metaphysics is the art of bewildering oneself methodically.

Jules Michelet

Din acest punct, trei pași mai despart misticul de divinitate: eliberarea de gânduri, redirectionarea atenției și invocarea a ceea ce dorește să atingă (Ființa lui Dumnezeu sau Dincolo de cunoaștere). Din păcate pentru cei interesați, nu este însă chiar atât de simplu cum pare la prima vedere. Deși acești trei pași pot fi regăsiți ca atare în toate cele șase mistici fundamentale care fac obiectul studiului de față, de-a lungul timpului înfăptuirea lor s-a dovedit practic atât de dificilă, încât fiecare mistică a încercat să găsească și să propună tehnici și metode proprii pentru a-i putea îndeplini.

Eliberarea de gânduri poate fi obținută prin contemplare. Scopul acesteia este golirea minții de absolut orice o poate distra de la receptarea lui Dumnezeu. Totuși acest lucru nu se traduce prin dispariția oricărei activități mintale, ci prin concentrare. În cazul **iudaismului**, Daniel Matt⁴⁴ dă următoarele indicații: „Gândul se ridică pentru a-și contempla propria interioritate până când puterea lui de înțelegere este anihilată”.

„Ridică-te pentru a contempla, pentru a-ți concentra gândul, fiindcă Dumnezeu este anihilarea tuturor gândurilor, imposibil de cuprins într-un concept.” „Ceea ce rămâne în gând și totuși nu poate fi prins se numește înțelepciune: *Hokhmah*. Ce înseamnă *Hokhmah*? *Hakke mah*. Dacă nu poți să o apuci, *hakke* (așteaptă) *mah* (ce), ceea ce va veni și ceea ce va fi.” „Așa cum scrie în *Sefer Yetsirah*, «Dacă mintea ta aleargă, întoarce-te la loc», revino acolo unde erai înainte de apariția gândului. Întoarce-te la locul unicității.” La rândul lui, kabbalistul Azriel din Gerona⁴⁵ explică: „... (cel ce meditează mistic în rugăciunea lui) îndepărtează toate obstacolele și impedimentele și reduce fiecare cuvânt la nimicitate”.

Deși se bazează în mai mare măsură pe imagini și viziuni, misticii **creștini** recunosc și ei necesitatea instituirii controlului asupra imaginației: „... imaginația ne oprește în mare măsură accesul la realitate...” (*Orație* 2:51), remarca Grigorie din Nazianz⁴⁶. „Fiindcă în timp ce sufletul se află în dimensiunea timpului, unde nu poate înțelege fără ajutorul imaginilor mintale, el pare mai aproape de simțuri și rațiune decât de intelect, iar când se ridică deasupra timpului devine însuși intelectul, care este liber și independent de imagini”, adaugă Nicolaus Cusanus⁴⁷. Chiar și Sfântul Ioan al Crucii spune⁴⁸: „Atunci când mintea ta se oprește asupra unui lucru, încetezi să mai reflectezi asupra Întregului”.

Misticii **islamici** nu fac nici ei excepție în această privință. Jalaluddin Rumi învață pe cine vrea să asculte: „Eliberează-te de gând și nu-l aduce în inima ta, fiindcă tu ești gol, iar gândul este un vânt înghețat. Gândești pentru a scăpa de chin și suferință, dar gândirea ta este fântâna din care țâșnește chinul. Înțelege că bazarul celor realizate de Dumnezeu este în afara gândirii (...) nu te duce la Domnul decât dezlegat de toate lucrurile...”⁴⁹ „Ieși din cercul gândirii înfricoșate. Trăiește în tăcere. Coboară în jos, mereu mai jos, în cercuri din ce în ce mai largi ale existenței.”⁵⁰ Ahmad Ibn 'Ata'Allah⁵¹ justifică: „Realizarea lui *La ilaha illa 'llah* este una dintre stările inimii care nu poate fi nici exprimată cu limba și nici gândită cu

mintea". Dar cel mai bine pune punctul pe „i” ‘Abd al-Kader⁵²: „De fiecare dată când îți vine în minte ceva legat de Allah – să știi că El este cu totul altfel!”

Misticismul **hindus** oferă un interesant exemplu de opinii divergente. Adoptând un punct de vedere radical, Sri Ramakrishna⁵³ propune un model de concentrare prin nemișcarea minții: „Nu poate exista yoga dacă mintea nu rămâne nemișcată. Vântul celor lumești este cel ce disturbă întotdeauna mintea, care poate fi asemănată flăcării unei lumânări. Dacă flacăra nu tremură deloc, atunci se poate spune că acel om a atins (starea de) yoga”. Pe de altă parte, adoptând un punct de vedere cel puțin original, misticul Patanjali⁵⁴ combate această concepție arătând: „Mulți cred că practica yoga se ocupă cu «golirea totală a minții» – condiție care, dacă o dorești cu adevărat, poate fi obținută mult mai simplu rugând un prieten să-ți dea cu un ciocan în cap... (Ceea ce încercăm să facem de fapt este) să ne dezvățăm de falsa identificare a undelor mintale cu sensul sinelui”. Tehnica propusă de el constă în canalizarea gândului, și nu în eliminarea lui: „Gândurile noastre au fost împrăștiate în toate direcțiile câmpului mental. Acum începem să le adunăm din nou și să le îndreptăm către un singur țel – cunoașterea lui Atman. Pe măsură ce facem acest lucru, descoperim că suntem din ce în ce mai absorbiți în gândul despre ceea ce căutăm. Și astfel, încet, absorbirea devine iluminare și cunoașterea ne aparține”. La fel ne învață și *Upanishadele*⁵⁵: „Când cineva conștientizează locul de unde toate cuvintele se întorc și pe care gândurile nu-l pot atinge niciodată, acela cunoaște binecuvântarea lui Brahman și nu se mai teme” (*Taittiriya Up.* 2:4:1). „Brahman este deasupra oricărei dualități, dincolo de atingerea gânditorului și a gândului” (*Tejabindu Up.* 6). Iar din *Vasishtha*⁵⁶ aflăm că: „Deși luna e una, atunci când strălucește deasupra apei agitate produce o mulțime de reflecții. În mod similar, realitatea absolută este una, dar pare să fie multiplă datorită agitației create de gânduri”.

Misticii **budiști** cunosc și ei concepția contemplării prin renunțarea la gânduri, în scopul atingerii stării de *nirvana* (uniunea cu divinul). Astfel, *Dhammapada*⁵⁷ specifică: „Renunță la trecut, renunță la viitor și renunță la tot ceea ce este între ele, transcende tot ce ține de noțiunea timpului. Cu mintea liberă în toate direcțiile, nu vei mai cunoaște nașterea și îmbătrânirea. (...) Gândurile care te inundă se opresc dacă ești permanent cu mintea alertă, pregătindu-te zi și noapte, pururea hotărât să atingi *nirvana*”. În varianta **tibetană** a budismului, o expresie clară apare la Sogyal Rinpoche⁵⁸: „Îmi dau seama, din ce în ce mai tare, că ceea ce ne împiedică să fim întotdeauna în absolut sunt gândurile și conceptele... Numai atunci când ajungi la adevărata vedere înțelegi gândurile așa cum sunt de fapt: alunecoase, transparente și relative... Nu trebuie să te agăți de gânduri și emoții și nici să le respingi, ci să le primești pe toate în vasta îmbrățișare a lui Rigpa”. Prin varianta pe care o propune, **budismul Zen** se apropie de teoria nemișcării minții a lui Sri Ramakrishna: „Zen este atunci când nu te gândești la nimic. O dată ce înțelegi acest lucru, tot ceea ce faci, mersul, statul în picioare, statul jos sau culcatul, este Zen. A realiza că mintea ta e goală înseamnă a-l vedea pe Buddha... Folosirea minții pentru a căuta realitatea este o iluzie. Nefolosirea minții pentru căutarea realității este conștientă. Renunțarea la cuvinte înseamnă eliberare”.⁵⁹

Și misticii **taoiști** recomandă renunțarea la gânduri ca un pas esențial în drumul spre cunoașterea divinității. Chuang Tzu⁶⁰ ne învață că: „A exersa ne-gândirea și a nu te odihni în nimic este primul pas către odihnirea în Tao. A pleca de nicăieri și a nu urma nici un drum constituie primul pas spre atingerea lui Tao” (22:1).

La rândul lui, Lao Tzu⁶¹ arată în *Hua Hu Ching*: „Cei care sunt foarte evoluți își păstrează percepția nediscriminatorie. Văzând totul, fără să clasifice nimic, ei își păstrează capacitatea de a conștientiza Marea Unicitate. Astfel sunt sprijiniți de ea. (...) Pentru a-ți putea controla mintea, trebuie să știi că nimic nu este și apoi să renunți la orice relație cu nimicul. (...) Persoana

care își poate dizolva mintea va descoperi brusc la picioarele ei pe Tao... (...) Poți să renunți la cuvinte și idei, atitudini și așteptări? Dacă da, atunci Tao va apărea în fața ochilor tăi”.

Passul următor în „drumul spre nicăieri”, pentru a-l parafraza pe Zhuang Zi, constă în redirecționarea atenției, care poate fi tradusă prin meditație. (De fapt, distincția între contemplare și meditație este extrem de dificilă. Linia de demarcație dintre cele două este foarte subțire, ajungând uneori la identitate.) Interesant, dar nu surprinzător este faptul că în toate cele șase religii găsim, în fond, aceeași viziune asupra lucrurilor: scopul oricărei mistici reale este atingerea stadiului în care, o dată unit cu divinul, misticul nu mai iese niciodată din această stare. Meditația adevărată nu constă în ruperea completă de lume, ci în capacitatea de a trăi viața de zi cu zi avându-l permanent înlăuntrul tău pe Dumnezeu. În analiza sa asupra **misticii iudaice**, Daniel Matt⁶² explică: „Cum te poți apropia de calitatea Binah, Înțelegerea? Întorcându-te spre Dumnezeu... Dacă meditezi la întoarcere în fiecare zi, stimulezi Binah să te lumineze în fiecare zi. În consecință, toate zilele tale se unesc în întoarcere, adică te integrezi în Binah, care se mai numește Întoarcerea. Fiecare zi a vieții tale va fi astfel împodobită cu misterul întoarcerii cerești”. În comentariul la *Deuteronom* 11:22 al lui Nahmanide⁶³ apare o indicație asemănătoare: „Trebuie să îl ai permanent în minte pe Dumnezeu și dragostea Lui și să nu îțiiei gândul de la El... Astfel încât atunci când (o astfel de persoană) vorbește cu altcineva inima sa nu este acolo cu ei, ci rămâne nemișcată în fața lui Dumnezeu. Și se poate spune într-adevăr despre cei care ajung la un asemenea stadiu că sufletul lor a căpătat viață nemuritoare... încă din timpul vieții, fiindcă astfel devin ei înșiși un loc de manifestare a *Shekhinah* (prezenței lui Dumnezeu)”. O viziune asemănătoare se regăsește în creștinism, în concepția conform căreia, când doi oameni vorbesc despre Dumnezeu, atunci El se află între ei.

Caracterizată de același scop, al pogorării Duhului Sfânt⁶⁴ asupra celui care meditează, poziția misticilor **creștini** în această privință nu diferă, așadar, de a celor iudaici. Și ei au

propus, în majoritatea cazurilor, o variantă de meditație al cărei scop este să atingă stadiul în care devine o stare permanentă, paralelă cu viața obișnuită. Regăsim această viziune la Teresa d'Avila⁶⁵: „Cred că planul nostru cel mai bun este să ne așezăm în prezența lui Dumnezeu, să medităm asupra milei Lui și asupra propriei noastre singurătăți, și să-l lăsăm să ne dăruiască ceea ce dorește, fie că e apă, fie că e secetă. El știe cel mai bine ce e bine pentru noi, și în acest fel vom păși cu seninătate, iar diavolul va avea mai puține ocazii să ne amăgească”; la Angela Foligno⁶⁶: „Dar nu este nevoie să fim integral prezenți în celelalte activități ale noastre, precum băutul, mâncatul, venitul și plecatul și alte asemenea. Dacă vrem să simțim fructul adevăratei rugăciuni o dată cu îndeplinirea, în același timp, a diverselor noastre activități, trebuie să ne păstrăm inima complet deschisă lui Dumnezeu. Dacă simțim tentația în timpul rugăciunii înseamnă că inimile noastre nu sunt dedicate în întregime rugăciunii”; și la Nicolaus Cusanus⁶⁷: „Atunci când cu toate puterile lui intelectuale spiritul nostru se întoarce prin credință la adevărul pur și etern, căruia îi subordonează tot restul, și atunci când alege și iubește acest adevăr ca fiind singurul lucru demn de a fi iubit, atunci, într-adevăr, are loc o întoarcere a spiritului nostru. Fiindcă întoarcerea prin credință cea mai sigură la adevărul reprezentat de Hristos înseamnă renunțarea la lume și călcarea ei în picioare în mod victorios”.

Jalaluddin Rumi⁶⁸ aduce, la rândul lui, câteva precizări cu privire la poziția, extrem de asemănătoare, a mysticilor **islamici**: „Rugăciunea nu înseamnă că trebuie să stai în picioare, să te pleci și să te prosternezi toată ziua; scopul este ca starea care se manifestă în timpul rugăciunii să rămână cu tine permanent, fie că ești treaz sau dormi, fie că scrii sau citești. În nici o stare nu trebuie să uiți de Dumnezeu... Adu-i aminte în fiecare clipă de nevoile tale și nu abandona amintirea lui, fiindcă amintirea Lui reprezintă putere; este aripa păsării spiritului. Dacă acest scop este atins în totalitate, va fi *lumină peste lumină* (Coran 24:35). Dacă mintea ta

este plină de Dumnezeu, încet-încet înlăuntrul tău va fi iluminat și vei obține eliberarea de lume". Iar Ahmad Ibn 'Ata'Allah⁶⁹ pune punctul pe „i”: „Caut în Tine refugiul din calea oricărei speranțe care m-ar distra”.

Trecând la misticile orientale, constatăm că și în **taoism** regăsim ideea necesității paralelismului între meditație și viața de zi cu zi. Așa cum am mai menționat, Lao Tzu propune regăsirea lui Tao în natură, prin trăirea cu lumina lui în sine. *Hua Hu Ching*⁷⁰ recomandă: „... mintea este disperată să oprească în loc râul (evenimentelor); impregnată cu ideile trecutului, preocupată de imaginile viitorului, ea trece pe lângă adevărul simplu al momentului (...) înțelepciunea totală implică participarea directă în fiecare clipă: cel care observă și cel observat sunt dizolvați în lumina conștiinței pure și nici un concept sau atitudine mintală nu sunt prezente pentru a slăbi această lumină”. Pentru o mai clară redare a punctului său de vedere, Lao Tzu spune în modul cel mai direct: „Crezi că îți poți elibera mintea stând permanent într-o stare de meditație tăcută?”⁷¹ Aceasta ți-ar face mintea mai concentrată, nu liberă. Conștiința totală este fluidă și adaptabilă, prezentă peste tot și tot timpul. Aceasta e adevărata meditație... Tao este clar și simplu și nu evită lumea (...) ... învață să prețuiești ceea ce este important astăzi pe tărâmul subtil, mai degrabă decât ceea ce pare dezirabil mâine pe tărâmul lumesc (...). Când percepi cu acuratețe fluiditatea lucrurilor, începi să percepi și constanta din spatele lor: creativul, transformatorul, nemărginitul, imutabilul Tao”. Conceptul-cheie al misticii taoiste este cel al non-acțiunii. Nu este vorba de o renunțare completă la orice fel de acțiune, de inactivitate sau delăsare, și nici de un fel de renunțare la rezultatul faptelor sale, ci mai degrabă de o atitudine de neamestec în mersul firesc al lucrurilor, pe care înțeleptul le contemplă, dar nu le modifică. Din această opțiune inversă, a făptuirii fără făptuire, reiese cel mai bine caracterul apofatic al taoismului (și, prin extindere, al misticii în general). Practic, înțeleptul neagă aparența pentru a ajunge la esență. În cuvintele lui Chuang Tzu⁷²: „Non-acțiunea

înțeleptului nu înseamnă inacțiune. Nu este studiată. Nimic nu o mișcă. Înțeleptul este liniștit pentru că nu se mișcă, și nu pentru că vrea să fie liniștit... Bucuria face totul fără a arăta preocupare. Fiindcă goliciunea, nemișcarea, tranchilitatea, lipsa de gusturi, tăcerea și ne-acțiunea sunt rădăcina tuturor lucrurilor" (13:1). Prin nefăptuire se poate (?) reveni la perioada ideală, în care Tao era respectat de către oameni, iar aceștia erau în starea inițială, de „lemn neprelucrat", în care nu cunoșteau dorința⁷³.

Conceptul non-acțiunii se regăsește în aceeași măsură în **budismul tibetan**, fiind una dintre cele trei componente ale doctrinei „trecerii dincolo" (celelalte două sunt drumul direct și iluminarea instantanee). Acceptând ideea că activitatea fizică și mintală sunt inerente naturii umane, budismul tibetan se apropie de hinduismul Gita, fiind de acord că „nimeni, niciodată, nu stă măcar o clipă fără să săvârșească fapte, căci săvârșește fapte fără să vrea, prin Tendințele născute din Natură" (*Bhagavad Gita* 3:5). Așadar, nici misticii tibetani nu susțin imobilitatea, ci meditația, pentru „trecerea dincolo". Aceasta echivalează cu eliberarea, iar cele trei teorii menționate mai sus se referă la ea. La fel ca și în cazul misticii iudaice, eliberarea nu implică ideea de moarte, obținerea ei fiind posibilă în viața prezentă, fără a fi necesar să o părăsești⁷⁴.

Budismul Theravada adoptă o poziție diferită, considerând că după ce a atins iluminarea spirituală, devenind *arhan*, misticul moare, dacă nu instantaneu, atunci curând. Totuși, chiar și această variantă a budismului păstrează conceptul non-activității – înțeles ca un control instituit asupra imaginației și gândurilor – ca pas necesar în calea mistică. „Cel care simte nevoia de a cerceta indescriptibilul, a cărui minte a fost pătrunsă de acesta și al cărui gând nu este legat de senzualitate poate fi considerat ca aflându-se pe drumul ce merge în sus."⁷⁵ Aceeași poziție este redată de Denis Genpo Merzel⁷⁶ în analiza pe care o face **budismului Zen**: „Intenția nu este același lucru cu a avea un scop. Intenția înseamnă direcție, iar direcția este foarte importantă. Intenția trebuie să fie de a te detașa de

minte și trup. Dacă intenția ta este să te agăți de ele, să câștigi și să acumulezi, nu vei reuși niciodată. Doar atunci când intenția ta e clară, atunci când stai pur și simplu pe loc, fără să încerci să ajungi undeva sau să obții ceva în meseria ta, numai atunci poți să te detașezi de trup și minte”.

Un caz aparte îl reprezintă **misticismul hindus**. Și aici apare noțiunea de nefăptuire, însă cu un sens ce prezintă caracteristici speciale. Dinu Luca menționează, în *Introducere la Cartea despre Dao și Putere* a lui Lao Zi, că există o diferență majoră între non-acțiunea caracteristică taoismului și yoga renunțării la rezultatele faptelor din *Bhagavad Gita*. Așa cum subliniază Sergiu Al-George în *Introducerea la traducerea Gitei*, hinduismul propune concepția nefăptuirii traduse nu prin imobilitatea exterioară, ci prin liniște interioară. Ceea ce deosebește hinduismul de celelalte religii orientale este faptul că acesta adoptă o poziție manifestă în favoarea acțiunii. Dacă în taoism și budism mișcarea este acceptată ca parte a naturii umane ce nu poate fi eliminată, în mistica hindusă ea este propovăduită: „Nu prin abținerea de la fapte ajunge omul la nefăptuire și nici prin renunțare la lume nu se capătă desăvârșirea (spirituală)” (BG 3:4). Totuși, în privința indicațiilor date pentru a ajunge la unirea cu divinitatea, asemănarea cu celelalte mistici este evidentă: „Așezându-se acolo, fixându-și mintea asupra unui singur punct, cu activitatea simțurilor și gândirii stăpânite, să practice yoga pentru purificarea Sinelui (...). Cel care s-a potolit pe sine, lipsit de frică, care ține legământul castității, stăpânindu-și mintea, cu gândul la mine, unit, așezat, avându-mă drept ultim scop, yoghinul care se unește astfel mereu, cu mintea stăpânită, ajunge la pace, la stingerea (*nirvana*) supremă care este în mine” (BG 6:12-15). O explicație și mai originală a punctului de vedere adoptat de mistica hindusă dă Sri Ramakrishna⁷⁷: „A-ți fixa mintea asupra lui Dumnezeu este foarte dificil, la început, dacă nu practici meditația în solitudine. Atunci când copacul este tânăr, trebuie să fie înconjurat cu un gard; altfel ar putea fi distrus de vite”. Dar poate cea mai clară dintre explicații este cea care apare în *Upanishade*⁷⁸:

Brahman este prima cauză și ultimul refugiu.
 Brahman, Sinele ascuns în fiecare (dintre noi)
 Nu strălucește vizibil. El se revelează numai
 Celor care își mențin mintea ațintită
 Asupra Dumnezeului Iubirii și astfel își dezvoltă
 Un tip de cunoaștere supraconștient.
 Meditația îi face capabili să călătorească
 Din ce în ce mai adânc în conștiință,
 De la lumea cuvintelor la lumea gândurilor
 Și apoi dincolo de gânduri la înțelepciunea Sinelui.
(Katha Up., P. 1, 3:11-13)

Ultimul pas al călătoriei de la aparență la esență, de la materie la formă, de la exterior spre interior, de la Multiplu la Unu îl constituie invocarea realității ultime și absolute pe care misticul se străduiește să o atingă. Acesta este deci punctul culminant al drumului, climaxul, care îi poate aduce iluminarea sau, la fel de posibil, eșecul. Deși aici apar diferențele cele mai vizibile dintre cele șase mistici ce fac obiectul studiului de față, totuși se pot identifica o serie de elemente comune, firești nu numai datorită contextului istoric și influențării reciproce, cât și datorită faptului că toate misticile pornesc de la aceleași premise.

Se poate spune generic că orice mistică presupune o reinterpretare a textului sacru. Cel mai adesea este vorba însă de învățături și tradiții orale. Pornind de la ideea păstrării secretului, orice știință inițiatică își perpetuează existența prin transmiterea informațiilor unui cerc restrâns de aleși. Pe de altă parte, însă, adevărații mistici au înțeles – și istoria le-a dat dreptate – că poți să strigi secretele inițiatică în gura mare, pentru că, deși le vor auzi toți, numai cei aleși le vor înțelege. În plus, să nu uităm că ne învărtim într-un cerc vicios – prin însăși revelare sacrul se ascunde. Așadar, pentru a accesa realitatea ultimă este nevoie de una sau mai multe chei. Inevitabil, cel puțin una dintre ele se leagă de Logos, deși, în mod paradoxal, finalul experienței mistice poate să însemne cufundarea în tăcere. Nu este vorba însă de Logos în sensul

simplic de cuvânt, ci de Logos în accepția străveche, antică, preluată practic de toate misticile, care desemnează rațiunea profundă a celor ce sunt (Dumnezeu) și a celor ce există (lumea)⁷⁹. Deși există diferențe firești între interpretările și importanța acordate de fiecare religie Logosului, elementul comun pe care îl regăsim în toate misticile este conceperea numelui lui Dumnezeu ca supremă concentrare a puterii divine. Aici intervine de fapt legătura misticii cu magia. Este vorba de magie în sensul ei ritualic, și nu de „știința ocultă” care apare în mai toate religiile și care de-a lungul timpului a fost confundată și identificată, pe drept sau pe nedrept, cu vrăjitoria. „Magia este, de fapt, arta divină de a intra în legătură cu Spiritul universal.”⁸⁰

În mod paradoxal, magia joacă un rol dublu în experiența mistică. Pe de o parte, este mijlocul prin care misticul încearcă să obțină unirea cu divinul. Pe de altă parte, este folosită de mistic pentru a-și manifesta calitatea de unit cu divinul, devenind la rândul lui un creator. Un exemplu elocvent și deseori citat al acestei concepții apare în **mistica iudaică**⁸¹ – Golemul. Făcut, nu întâmplător, din lut (noțiunea de om este redată în ebraică prin *adam*, iar pământul – prin *adama*) și insuflat cu viață printr-un ritual de creație bazat exclusiv pe puterea cuvântului, la fel ca și omul primordial, acesta este de obicei realizat pentru un folos precis. Deși inițial a fost vorba de un exercițiu pur mistic, ulterior a căpătat sensuri practice. În popor se considera că Golemul era creat de rabini prin metode magice pentru a putea fi utilizat ca ajutor la treburile casnice. Mai târziu, însă, locuitorii ghetoului evreiesc din Praga au intrat în legendă prin poveștile despre Golemul pe care l-au creat pentru a se apăra de persecuții. În ambele cazuri, însă, Golemul trebuie distrus după ce își atinge scopul, dat fiind că, o dată pierdut controlul asupra lui, devine haotic în manifestări și este periculos⁸². Magia se fundamentează de fapt pe un joc de cuvinte: cel ce dă viață este *emet* – adevărul –, și este suficientă extragerea primei litere – *aleph* – pentru a anula creația: *met* = mort. Acest procedeu este cu atât mai interesant cu cât *Cartea Creației*

(Geneza) începe nu cu litera *aleph*, ci cu *beit*, fapt pentru care s-au oferit cele mai variate explicații. Mai există și creația *dibbuk*-ului, prin care sufletul cuiva care a murit pune stăpânire, dintr-un motiv anume (de obicei, dragoste sau răzbunare), pe trupul unei persoane vii. Contrar *karmei* hinduse, acest demers are conotații negative. În același context, *Talmudul* povestește că „Rabbi Hanina și Rabbi Oshaia se ocupau în fiecare ajun de Shabbat cu citirea Cărții Creației după un alt mod de lectură: cu prescripțiile despre creație – și-și făceau un vițel pe trei sferturi crescut și îl mâncau”. Nu în ultimul rând merită pomenit și faptul că, pornind de la indicațiile biblice, o echipă de cercetători americani a încercat să construiască Chivotul Legii. Rezultatul a fost un instrument cu o asemenea concentrare de forțe încât a trebuit distrus pe loc, fiind imposibil de controlat.

La rândul lor, misticii **tibetani** creează și ei, pe bandă rulantă, *tulkus* și *tulpas*. *Tulku* este încarnarea unei energii persistente, dirijate de un individ în scopul de a-și continua un anumit gen de activitate după moartea sa, fiind un bărbat sau o femeie care trăiește, în aparență, o viață normală. *Tulpa* este o creație mai mult sau mai puțin efemeră, îmbrăcând orice aspect (om, animal, copac etc.) – după pofta magicianului care o creează –, care se comportă ca ființa căreia îi ia forma și coexistă cu creatorul ei, putând uneori să-i supraviețuiască sau să-și capete un anumit grad de independență. Este cunoscută legenda demonstrației făcute în acest sens de Alexandra David-Neel la Paris, cu ajutorul fiului ei adoptiv, Lama Yongden. Cei doi par să fi urmat, în fond, modelul iudaic, făcând să apară, spre uluirea celor prezenți, ființe care au servit la masa invitaților.

Deși **taoismul** nu recunoaște magia ca atare, folosește totuși, în mod curent, divinația. Cum chinezii au propus în tratatul *I Ching* o structură a divinației care aduce prea mult cu ADN-ul uman ca să fie o simplă întâmplare (cele 64 de hexagrame și 8 trigrame ce constituie baza *I Ching* corespund lanțului ADN), se poate presupune că și ei cunosc secretul reproducerii creației.

Ritualul magic **brahmanic** constituie însăși baza religiei hinduse. După Lucian Blaga⁸³, inițial se putea vorbi generic chiar de o identificare a principiului suprem cu puterea magică, care făcea astfel din preot un „om-dumnezeu”. Ulterior, însă, evoluția concepției despre identitatea omului cu Brahman, prin intermediul Sinelui-Atman, a dus la dispariția valențelor magice.

La rândul său, **misticismul islamic** are o dimensiune magică intrinsecă, legată de teoria cosmogonică a luminii. Ea propune astfel rezonanța magică a luminii ca explicație a multor fenomene. Însăși unirea cu Dumnezeu este privită ca un miracol magic.

Singurul exemplu contrar apare în **creștinism**, care nu numai că nu recunoaște magia, dar o condamnă în formele cele mai vehemente. Totuși, chiar și aici apar elemente oculte care țin de magie, deși nu sunt admise ca atare. Astfel, în *Epistola către Evrei* a Sfântului Pavel (7, 1:3) există o mențiune, preluată din *Vechiul Testament*, referitoare la veșnicul preot Melchisedec, care prin originea sa non-umană și asemănarea (*avant la lettre*) cu Iisus Hristos poate fi considerat prototipul omului, fiind expresia Verbului Divin. Într-o analiză detaliată asupra acestei noțiuni, René Guénon arăta, în cartea lui, *Le Roi du Monde*, că este vorba de Melki-tsedek, Regele Justiției (sau, prin extindere, Regele Lumii), concept magic reprezentându-l în fond pe Dumnezeu, văzut printr-unul dintre atributele (Sefirot-urile) Sale. Dar exemplul cel mai clar îl constituie, desigur, cei trei Regi Magi care întâmpină nașterea lui Iisus și al căror nume spune totul. Același René Guénon explică semnificația acestor personaje, arătând că, de fapt, pe lângă reunirea calității de rege cu cea de preot (pontificatul în sensul său inițial, de constructor de poduri și, respectiv, de mediator între planul divin și cel uman), în sine magică, se poate considera că ei reprezintă cei trei conducători ai Centrului Lumii, pe care după ocultare hindușii l-au numit Agartha: Mahanga (simbolul organizării materiale a cosmosului) îi oferă lui Iisus aurul și îl salută ca Rege, Mahatma (reprezentând Sufletul universal) îi oferă tămâie și

il salută ca Preot, iar Brahatma (suportul sufletelor în Spiritul lui Dumnezeu) îi oferă mir și îl salută ca Profet. În acest fel, prin omagiul adus lui Hristos la naștere, în cele trei lumi (diviziune ierarhică pe care occidentalii o traduc prin trup, suflet și spirit), de către reprezentanții autentici ai tradiției primordiale, se dă consistență apartenenței creștinismului la ea, și deci legitimitate autonomă noii religii⁸⁴.

Nu în ultimul rând, există o formă de manifestare a puterii date de unirea cu divinul pe care o regăsim în toate misticile, inclusiv în cea creștină – toată lumea levitează!

Așadar, secretul final al călătoriei spre unirea cu Dumnezeu stă chiar în numele Lui. În cazul **iudaismului**, există zece nume divine, corespunzând celor zece Sefirot-uri și reprezentând tot atâtea atribute ale lui Dumnezeu. Acestea sunt *Ehyeh*, *Yah*, *YHVH* pronunțat *Elohim*, *El*, *Elohim*, *YHVH*, *YHVH Tsevaot*, *Elohim Tsevaot*, *Shaddai* și *Adonai*. Tocmai pentru că numele divine au semnificație magică, și deci efectul lor nu poate fi controlat fără un antrenament temeinic, nici un evreu credincios nu rostește vreunul dintre ele. S-a ajuns astfel la situația în care Dumnezeu este numit pur și simplu *HaShem* (Numele). În plus, iudaismul pune un important accent pe fiecare literă a alfabetului. Este vorba, pe de o parte, de aspectul literei – care reprezintă simbolul unuia sau mai multor concepte – și, pe de altă parte, de numărul corespunzător literei în cadrul gematriei (știința numerelor). Din acest punct de vedere, orice text poate fi citit pe patru niveluri. Conform viziunii unuia dintre inițiatorii kabbalismului, Moses de Leon, acestea ar fi: nivelul literal (*peshat*), nivelul alegoric (*remes*), nivelul de tălmăcire haggadică și talmudică (*derasha*) și nivelul mistic (*sod*). Nu este greu de observat că, împreună, inițialele acestor cuvinte ebraice dau *P(a)rd(e)s* (Paradis). Așa se explică faptul că disciplina mistică folosește literele alfabetului, și în special pe cele ale Tetragrammatonului (YHVH), dar și pe ale celorlalte Nume ale lui Dumnezeu, în procesul meditației. Recurgând la diverse combinații de litere și cuvinte, misticul își eliberează mintea de orice formă care îl poate distra de la concentrarea

asupra divinului. Deschizându-și astfel sufletul pentru a primi influxul divin, el poate ajunge chiar la profeție. „Ierarhia ontologică a lumilor spirituale se revelează kabbalistului în timpul rugăciunii sub forma numelor lui Dumnezeu. În această revelație a «Numei» divin prin puterea «cuvântului» constă activitatea mistică a individului care se roagă și care își concentrează astfel atenția asupra aceluși nume ce corespunde tărâmului spiritual pe care îl traversează rugăciunea sa”, spune Gershom Scholem⁸⁵. Este vorba deci de rugăciune propriu-zisă, de repetare a combinațiilor de litere sau nume (ceea ce amintește de mantrale din religiile orientale) și de vizualizare a acestora (*Sefer Yetsirah* numește această ultimă variantă „gravare” a literelor, arătând că, datorită forței primordiale pe care o posedă, acestea pot declanșa manifestarea energiilor divine). Acestea nu sunt însă singurele metode. După cum reiese din *Tanach* (*1 Samuel* 10:5), starea profetică poate fi indusă și cu ajutorul muzicii.

La rândul său, **islamismul** preia concepția conform căreia Dumnezeu are nume multiple, corespunzând atributelor Sale. Abu Bakr Muhammad Ibn al-'Arabi⁸⁶ folosește termenul *Al-Lah* ca fiind Numele ce desemnează Esența divină calificată și investită cu suma atributelor, și cel de *al-Rabb*, Domnul, ca fiind Divinul personificat și particularizat într-unul dintre atribute (de unde ideea că Numele Divine desemnează tot atâtea „dumnezei”, *arbab*). Relația individualizată și indivizibilă a fiecărui *al-Raab* cu vasalul dragostei sale constituie fundamentul eticii mistice și cavaleresti al *fedele d'amore* aflat în serviciul Dumnezeului personalizat, a cărui divinitate depinde de adorația vasalului său. Cu alte cuvinte, pasiunea simțită de *fedele d'amore* pentru Dumnezeul său este cea care îl revelează pe acesta. Prin acest punct de vedere islamismul se apropie de religiile orientale, care impun solitudinea ca o condiție a experienței mistice, și se îndepărtează de iudaism, care pune accentul pe participarea comunitară. Pe de altă parte, ca și iudaismul, islamismul propune patru niveluri de citire a textului sacru. După cum arată

Ali Duran⁸⁷, *Coranul* poate fi citit la nivel exoteric (*shariat*) sau vizibil (*zahir*), constând în înțelegerea literală a preceptelor prevăzute acolo; la nivel metaforic (*tariqat*), cu care începe „calea” mistică a înțelegerii ascunse (*batim*) și care constă în interpretarea hermeneutică (*tawil*); la nivel gnostic (*maarifat*), unde începe înțelegerea subtilităților cu asistența îngerilor, și la nivel divin (*haqiqat*), unde are loc anihilarea în realitatea ultimă prin voința lui Allah. Nici în ce privește tehnicile propuse pentru atingerea divinului diferența nu este foarte mare față de mistica iudaică. *Hadith*-ul menționează: „Dumnezeu cel Mare a spus: *La ilaha illa 'llah* este fortăreața Mea; cel care pătrunde în fortăreața Mea va fi ferit de urmărirea Mea”. Conform indicațiilor lui Ahmad Ibn 'Ata'Allah⁸⁸, metoda principală constă în invocarea Numelui lui Dumnezeu – Allah sau Huwa – și a literelor Sale. Dar nu este suficientă invocarea cu limba, e necesară concentrarea minții. Invocarea cu prezența minții este invocarea inimii. Lumina inimii arde pasiunile și spiritele rele, luminează trupul și sufletul și se purifică de tot ce nu este divin. „Când inima se goleşte, *mimbar*-ul Unității Divine se plasează acolo, iar sultanul gnozei se aşază deasupra lui.” Invocarea în absența conștiinței de sine, datorită absorbției în cel Invocat, înseamnă invocarea Sinelui. Aceasta este invocarea ascunsă. În acest moment cel Invocat pune stăpânire pe inima invocatorului, iar separarea și multiplicitatea dispar. „Semnul că invocarea a atins Sinele cel mai ascuns este absența invocatorului din invocație și din cel Invocat. Invocarea Sinelui este extaz și cufundare în el. Unul dintre semne este faptul că, atunci când renunți la invocare, ea nu renunță la tine.”

Hinduismul propune, sub numele de *mantra* („ceea ce, atunci când se reflectează asupra sa, produce eliberarea”), tehnica invocării echivalentului sonor al divinității. După cum explică Sri Ramakrishna⁸⁹, *mantrarele* joacă un rol important în disciplina tantrică. Vibrația sunetului este prima manifestare a Sinelui și cea mai apropiată de El. Este intermediară între Conștiința Pură și obiectul fizic, nefiind nici complet imaterială,

ca prima, și nici densă, ca ultimul. Aspirantul observă că mantra și divinitatea asociată ei sunt identice, divinitatea fiind iluminarea întrupată în mantră. „Iluminarea este ascunsă în mantră ca stejarul în ghindă. În momentul în care iluminarea capătă expresie, mantra capătă o putere magică și se descătușează energia cosmică aflată în ea în stare latentă. Tantra consideră că mantrele nu au fost create de creierul uman, ci există dintotdeauna, iar prin repetarea lor aspirantul se îndreaptă spre perfecțiune.” Pornind de la aceste premise, Ramakrishna propune în fond aceeași tehnică a repetării Numelui lui Dumnezeu, cu inima deschisă, cu voce tare sau în minte. În *Upanishade*⁹⁰ găsim și cuvântul-cheie al acestei mistici: Om. „Vă voi spune Cuvântul pe care îl glorifică toate scripturile, pe care îl exprimă toate disciplinele spirituale, pentru atingerea căruia aspiranții duc o viață de control al simțurilor și autoreducere la nimic. Este Om. Acesta este simbolul cel mai înalt al lui Dumnezeu. O dată ce îl conștientizează, omul găsește împlinirea completă a tuturor dorințelor sale. Este cel mai important sprijin pentru toți căutătorii. Cei în a căror inimă OM reverberează fără încetare sunt într-adevăr binecuvântați și iubiți ca fiind Sinele” (*Katha Up.*, Partea 1, 2:15-17). „O, Doamne, care ne dai mantra ca pe o armă pentru desființarea voinței, revelează-te, protector a tot și toate” (*Shverashvatara Up.* 3:6). „Când întreaga mantră... continuă să reverbereze în minte, Unul este eliberat de teamă, fie că e treaz, fie că doarme... O dată intrat în această vibrație cosmică, înțeleptul trece de teamă, decădere și moarte pentru a intra în pacea infinită” (*Prashna Up.*, Întrebarea 5, 6-7). Pe de altă parte, Patanjali⁹¹ subliniază și el faptul că nu este vorba de o repetare mecanică, ci de crearea unei stări de reverie și deconectare de tot ceea ce poate distra atenția, în care repetarea numelui divin poate duce la controlul asupra stărilor, în ciuda interferenței cu lumea exterioară. „Simpla repetare a numelui lui Dumnezeu este, evident, insuficientă... Trebuie de asemenea să medităm asupra semnificației sale. Dar fiecare proces urmează în mod natural celuilalt. Dacă perseverăm în

repetare, ne va duce inevitabil la meditație. Încet-încet, reveria noastră confuză va face loc gândului concentrat (...). La început a fost Cuvântul, spune *Evanghelia după Ioan*, și Cuvântul era cu Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu. Această afirmație este ecoul aproape exact al unui vers din *Rig Veda*: La început a fost Brahman, cu care era Cuvântul; și Cuvântul era cu adevărat supremul Brahman.“

Mantra este comună și **budismului**. Așa cum este firesc, aici capătă înțelesuri adaptate mentalității acestei religii. Evoluția semnificației termenului este evidentă dacă se compară sensul hindus de „ceea ce produce eliberarea“ cu sensul tibetan reprodus de Sogyal Rinpoche⁹²: „ceea ce protejează mintea de negativitate și pe tine de propria minte“. Mai multe detalii reies din *Bodhidharma*⁹³: „Pentru a invoca numele lui Buddha trebuie să înțelegi *dharma* invocării. Dacă el nu este prezent în mintea ta, gura ta va cânta un nume gol. Atâta timp cât ești preocupat de cele trei otrăvuri sau de gânduri despre tine însuși, mintea ta plină de iluzii te va împiedica să-l vezi pe Buddha și nu vei face decât să-ți irosești efortul. Cântarea și invocarea sunt lumi diferite. Cântarea se face cu gura. Invocarea se face cu mintea. Și, pentru că invocarea vine din minte, este numită ușa spre conștiință. Cântarea este centrată pe gură și apare sub formă de sunet. Dacă te agăți de aparențe în timp ce cauți sensul, nu vei găsi nimic“.

O concepție diferită ne oferă **taoismul**, mai ales în forma lui promovată de Lao Tzu⁹⁴. Cum el militează pentru regăsirea lui Tao în natură, nu poate să surprindă o reflecție precum cea din *Hua Hu Ching*: „Cântarea nu este cu nimic mai sfântă decât ascultarea murmurului unui izvor, bătutul mătâniilor nu e mai sacru decât simpla respirație... Dacă vrei să atingi uniunea cu Tao, nu te lăsa prins în superficialități spirituale“. Totuși, există și în cazul taoismului o întreagă teorie a limbajului. După cum arată Dinu Luca în *Introducerea la cartea lui Lao Zi*, existența și perpetuarea cosmosului și a oamenilor sunt legate de tipul special de mimesis ritual practicat de suveran. Dar eficacitatea acestui ritual este

garantată numai cu ajutorul numelor, care concentrează în formule întreaga realitate ce se ascunde în spatele lor. Fixate prin scriere, ele construiesc un sistem semiotic bazat pe o formă de reprezentare ideală, în care simbolismul semnelor reprezintă cosmosul cu toate aspectele sale. Așadar, dacă semnele se constituie în embleme ale realului, numirea poate să provoace, să orienteze și chiar să controleze fenomenele. Numele instituie în acest fel o logică sintagmatică specială, care suspendă simultaneitățile și discontinuitățile cosmice. Cel ce stăpânește limbajul poate ajunge, în anumite circumstanțe, să facă din acesta o aventură epistemologică *per se*, într-un act gratuit, dar cu consecințe nefaste asupra realului. Numele au ajuns să facă distincție artificială între lucrurile egale întru Tao. În consecință, spre deosebire de celelalte cazuri enumerate până acum, mistica taoistă încearcă să reinstaureze echilibrul în lumea fenomenală, luptând *împotriva* limbajului.

Un alt caz special îl reprezintă **creștinismul**. Considerând că Logosul s-a întrupat în Iisus și propunând rugăciunea ca singura cale acceptabilă, el folosește totuși invocarea numelui lui Dumnezeu-Treime, fără a-i recunoaște însă o dimensiune magică sau ritualică. A existat însă, în istoria tradiției isihastice a Bisericii Bizantine de Răsărit, o mișcare religioasă care a propus o practică a meditației comparabilă cu tehnicile orientale. Aceasta presupunea combinarea unor tehnici respiratorii cu rugăciunea, în special cu cea numită „a lui Iisus”: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, ai milă de mine, păcătosul”, din care ultimele două secțiuni erau adesea abandonate. Mergând mai departe, evoluția acestui creștinism contemplativ a dus la apariția spontană a ideii concentrării atenției asupra diverselor părți ale corpului, foarte asemănătoare cu chakrele tantrice. Totuși, spre deosebire de hinduism, isihasmul s-a oprit la cele patru dintre inimă și cap (inimă, pectorali, centrul buco-laringeal și frunte), fiind, din acest punct de vedere, mai aproape de budismul tibetan⁹⁵. Tot ortodoxismul este cel care a păstrat în rugăciunea clasică *Tatăl Nostru* un vers cu valoare ezoterică: „căci a Ta este

Împărăția și Puterea și Slava". Sunt ușor de recunoscut, aici, trei dintre cele zece Sefirot-uri iudaice: Malkhut, Gevurah și Hod. De aceea, această parte nu este pomenită întotdeauna. Trebuie amintit, de asemenea, faptul că, precum islamismul și iudaismul, creștinismul admite și el patru niveluri de citire a textului sacru. Scriitorii medievali au vorbit în acest sens de istorie, alegorie, tropologie (în accepția lor, homiletica morală) și anagogie (în general, constând în interpretarea *Scripturii* cu privire la sfârșitul vremurilor)⁹⁶.

Am identificat, așadar, cei șapte pași ai misticului spre divinitate. Deși ar fi o incursiune fascinantă, nu ne propunem să facem o analiză detaliată a semnificației acestui număr în cadrul fiecărei religii sau a faptului că este format din patru (pași ai credinței) și trei (pași mistici), care au, la rândul lor, valențe multiple⁹⁷. Vom face însă o scurtă trecere în revistă a relevanței numărului „șapte”, din punctul de vedere al acestui studiu.

În **mistica iudaică** de tip *merkabah*⁹⁸, călătorul se avântă pe drumul spre sfera dumnezeirii, unde se află Carul Divin și Tronul Gloriei, trecând prin șapte palate cerești (*hekhalot*) aflate în cel de-al șaptelea firmament, care reprezintă treptele progresului spre desăvârșirea spirituală. Pelerinii la Ierusalim trebuiau să se purifice timp de șapte zile, să poarte veșminte albe și să se îmbăieze înainte de a intra în Templu. Prin corespondență, timp de șapte zile misticul postește, se îmbăiază și se abține de la relații sexuale. La fel de interesant este faptul că, dintre cele zece atribute ale divinității – Sefirot-uri –, cele șapte legate de natura umană sunt, pe cale ascendentă, Hod (Gloria), Netzach (Victoria), Tiferet (Frumusețea), Gevurah (Rigoarea), Hesed (Mila), Binah (Inteligența) și Hokhmah (Înțelepciunea).

Nu întâmplător, **mistica islamică** păstrează aceeași ierarhizare. Legende despre călătoria în altă lume și viziunea lui Mahomed – *mi'raj* – vorbesc despre cele șapte ceruri prin care Profetul trece pentru a ajunge la Dumnezeu. Într-una dintre variantele acestei tradiții apare în plus o menționare a celor șapte paliere ale Infernului, ca structură

simetrică în sens invers ascensiunii spre divinitate. Sufiții au fost însă cei care, începând cu Abu Yazid al-Bistami (mort cândva între 874 și 877), au dat *mi'raj*-ului o interpretare mistică. Nivelurile obiective vizitate de Mahomed în călătoria lui au devenit astfel nivelurile interne ale împlinirii mistice⁹⁹.

La rândul ei, **mistica hindusă** în varianta ei tantrică se bazează pe cele șapte *chakra* ale corpului. Chakrele sunt considerate a fi centre ale conștiinței pure și ale puterii conștiinței. În calitatea lor de structuri iconografice aflate în trupul subtil sau ocult, ele constituie punctele de focalizare a meditației. Fiecare *chakra* este descrisă printr-o întreagă serie de asociații și corespondențe simbolice. Pe lângă poziția specifică din corpul uman, din orice element, din mantră și din divinitate, chakrele au, de asemenea, un număr de „petale”, asociate, fiecare la rândul ei, cu una dintre literele alfabetului sanskrit, cu o culoare, cu o formă, cu un animal, cu un plan existențial, cu un organ de simț, cu un sunet mantric etc. Pornind de la modelul iudaic, pe calea ascendentă cele șapte chakre sunt: *muladhara* (suportul rădăcinii), *swadhishtana* (propria locuință), *manipura* (împlinirea bijuteriilor), *anahata* (melodia necântată), *vishudda* (puritatea deplină), *ajna* (ordinul gurului) și *sahasrara padma* (lotusul cu o mie de petale), ca o sumă a celorlalte. În scrierile sale, Sri Ramakrishna amintește de cele șapte planuri menționate de *Vede* ca fiind popasurile minții: trei lumești, culminând cu al patrulea – al inimii –, și trei superioare.

Budismul păstrează, și el, legenda celor șapte pași, sub influența unei teorii hinduse. Este vorba de concepția conform căreia cele șapte regiuni ale spațiului constau în cele patru puncte cardinale plus Zenitul, Nadirul și Centrul însuși. Concepția pornește de la ideea expandării punctului primordial în șase faze temporale corespunzând celor șase direcții spațiale, deci în șase perioade ciclice, care sunt subdiviziuni ale unui întreg ce le cuprinde. Acestea sunt asimilabile primelor șase zile ale Genezei, cea de-a șaptea fiind faza întoarcerii la Principiu, adică la centru¹⁰⁰. Cei șapte pași se referă la cele șase stări *bardo* (*bardo* a nașterii, *bardo* a visurilor, *bardo* a

meditației, *bardo* a momentului dinaintea morții, *bardo* care ține de *dharmata* și *bardo* a devenirii)¹⁰¹ – stări intermediare care trebuie conștientizate ca atare pentru a putea obține eliberarea. Ultimele trei trebuie depășite înaintea morții, pentru a ieși din *samsara*. Aceasta se petrece o dată cu înțelegerea faptului că toate aceste stări sunt imagine, creații ale minții, iar prin recunoașterea deșertăciunii lor omul este absorbit în lumina fără culoare ce reprezintă capătul drumului.

Deși nu pornește de la aceeași concepție a ierarhizării pașilor ce trebuie urmați pentru a obține starea de unire cu divinul, chiar și **taoismul** dă cifrei „șapte” o semnificație aparte. Atunci când preotul dorește să fie primit în audiență la Împăratul Cerului, el întreprinde un ritual de purificare ce cuprinde, printre alte practici, pronunțarea numelor celor șapte stele ale Carului Mare și „pășirea” pe ele. Văzute din exterior, gesturile preotului taoist par o simulare a unei ascensiuni la ceruri.

Apocalipsa **creștină** este plină de mențiuni ale cifrei „șapte”. De la cele șapte biserici către care se îndreaptă mesajul Apocalipsei, trecând prin cartea pecetluită cu șapte peceti și prin cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu, și până la cei șapte îngeri, cele șapte pedepse și cele șapte potire de aur, această cifră are o semnificație profundă. În toate aceste planuri este vorba de o evoluție împlinită în șapte pași.

4.2. CALEA DESCENDENTĂ

*There is more pleasure in building castles
in the air than on the ground.*

Edward Gibbon

Dacă misticul are la dispoziție una sau mai multe căi pentru a transcende în realitatea absolută a divinității, și Dumnezeu, la rândul lui, poate participa la acest proces, prin intermediul câtorva variante de intervenție.

Prima și cea mai importantă dintre aceste variante este Grația. Forma cea mai simplă și cea mai directă a manifestării divine, Grația este darul pe care Dumnezeu îl face omului.

Deși această concepție apare în toate misticile, în fiecare caz specific apar nuanțe individuale. Așa, de exemplu, pentru misticii **iudaici** grația are un caracter dublu, după cum explica Daniel Matt¹⁰². Plecând de la prezumția că, oricât de mare ar fi efortul, nici un om nu-l poate atinge pe Dumnezeu fără ajutorul acestuia, iudaismul avansează ideea că darul este rezultat al întreprinderii misticului. Dacă omul se desprinde de aspectul material al lucrurilor și se apropie de Dumnezeu, atunci Domnul îi va ghida pașii pe calea cea dreaptă și îi va dărui uniunea divină. Așadar, misticul știe că este necesar să urmeze calea ascendentă, dar și că, pentru meritul de a se fi străduit astfel, la capătul drumului îl așteaptă darul grației divine. El nu are motiv să se îndoiască de reușită. O explicație a acestui fenomen găsim în mistica lui Yehuda Ashlag¹⁰³: „... extinderea Luminii Emanatorului (Dumnezeu) conține atât voința de a primi, cât și voința de a împărtăși... Atunci când voința de a împărtăși este revelată de ființa emanată, ea evocă de fapt extinderea Luminii ample a Emanatorului, care vine ca și când ar fi invitată de nou-născuta voință (de a împărtăși). Această Lumină extinsă este definită în fiecare spațiu ca *Lumină a Milei sau Grației*. (Prin contrast) prima extindere a Luminii de la Emanator, în care este inclusă voința de a primi, este numită întotdeauna... *Lumina Substanței*”. Poate că această explicație nu este suficientă pentru a motiva siguranța misticului evreu că la capătul drumului său îl așteaptă Dumnezeu. Însă nu trebuie să uităm faptul că, atunci când credința este suficient de puternică, ea poate determina adevărate minuni. Așadar, credința în sine poate constitui, în anumite circumstanțe, o garanție.

Ideea că pentru a primi grația divină este nevoie de străduință se regăsește în aceeași măsură și la misticii **creștini**. O vizibilă asemănare cu concepția iudaică apare la Nicolaus Cusanus¹⁰⁴: „Este acum clar că suntem atrași către

Dumnezeul necunoscut prin mișcarea luminii grației celui ce poate fi cunoscut numai prin propria Lui dezvăluire. Iar Dumnezeu vrea să fie căutat și vrea să dea celor ce îl caută lumina fără de care nu îl pot căuta”. Regăsim aici chiar și concepția islamică a Dumnezeului care se dorește revelat și face eforturi în acest sens. La rândul lui, Grigorie din Nazianz¹⁰⁵ exprimă și el, foarte clar, același lucru: „... Dumnezeu este văzut de oameni; pe de o parte, prin propria Lui pogorâre din Înaltul cerului și, pe de altă parte, prin ridicarea noastră din dizgrația pământească, astfel încât Incomprehensibilul să devină, într-o măsură oarecare, și atât cât este în siguranță, comprehensibil pentru muritori. Fiindcă nu este în nici un fel posibil pentru densitatea unui corp material și pentru o minte încarcerată să intre în conștiința Dumnezeirii, fără ajutorul lui Dumnezeu. De aceea nu toți oamenii pot să fie vrednici de același rang sau poziție; ci unul pentru una, altul pentru alta, fiecare, după părerea mea, în funcție de măsura propriei sale purificări” (*Orație 45:11*). Rezultă, așadar, că grația depinde de gradul de purificare al misticului, și deci de efortul depus de el pe calea ascendentă. Prima îndoială cu privire la efectul experienței mistice apare, în mod surprinzător, la Teresa d’Avila¹⁰⁶, care nu mai este chiar atât de sigură precum misticii creștini anteriori ei că grația este rezultatul garantat al efortului depus. „Este adevărat că, oricât de puternici vă considerați, nu puteți intra în toate Casele prin eforturile voastre proprii: Stăpânul Castelului însuși trebuie să vă primească înăuntru”. Nimic nou până aici. Următoarea frază însă face o întoarcere remarcabilă: „Așadar, în cazul în care dați de vreo împotrivire, vă sfătuiesc să nu încercați să intrați, căci, dacă o faceți, Îl veți supăra atât de tare încât nu vă va mai primi niciodată. El iubește Umilința”.

Este foarte curioasă această poziție pe care o adoptă mistica creștină, în general, și cea medievală, în special, în privința grației. Dacă ne întoarcem privirile la începuturile creștinismului, primul lucru peste care dăm este felul în care Pavel ajunge apostol al lui Iisus Hristos. Amintind de teoria

lui Patanjali, Dumnezeu îl trăsnește pur și simplu pe Pavel în moalele capului cu revelația divină, fără ca acesta să fi arătat cel mai mic interes în această privință. Ba din contră, după cum se știe, în acel moment era axat pe coordonatele opuse. În mod paradoxal, tipul de grație care a ajutat la instaurarea creștinismului ca o religie puternică a dispărut o dată cu acest prim și unic exemplu¹⁰⁷.

La fel de surprinzător, deși pornesc de la concepția conform căreia Dumnezeu se dorește revelat, misticii **islamici** propun, la rândul lor, o teorie a grației complet diferită. Pentru misticul islamic, indiferent de efortul depus, unirea cu Dumnezeu este un dar magic, care nu ține în nici un fel de merit. Dacă Allah se vrea văzut, atunci el se arată cui crede de cuviință, și nu neapărat celui care își dedică și întreaga viață acestei întreprinderi. Spre deosebire de ceilalți mistici, cei islamici așteaptă cu răbdare manifestarea divină. Aceasta însă poate veni și sub formă de severitate, așa cum arăta Jalaluddin Rumi¹⁰⁸: „Dumnezeu a spus: «Nu pentru că este demn de dispreț întârzii să-i dau darul Meu: această întârziere este ea însăși un sprijin. Nevoia l-a adus din orbirea lui spre Mine, trăgându-l de păr pe calea Mea. Dacă l-aș satisface dorința, s-ar întoarce și s-ar cufunda la loc în acel joc. Deși se lamentează în adâncul sufletului său «O, Tu, cel a cărui Protecție o caut», lăsați-l să plângă cu inima frântă și pieptul rănit. Fiindcă îmi face plăcere vocea lui spunând «O, Doamne» și rugăciunile lui secrete... Puteți fi siguri că acesta este motivul pentru care credincioșii suferă dezamăgirea în bine și rău»“. Pentru a îndulci pastila și pentru a nu-i îndepărta pe oameni de mistică, Rumi adaugă: „Severitatea este într-adevăr copleșitoare, dar, în momentul în care începi să tremuri, această copleșire devine ușoară și plăcută; fiindcă forma copleșitoare este îndreptată împotriva celui care neagă – o dată ce devii fără apărare, se transformă în Bunătate și Blandețe”¹⁰⁹. Totuși, există și în mistica islamică poziții mai apropiate de iudaism și creștinism. Astfel, Ahmad Ibn ‘Ata’Allah¹¹⁰ consideră că Dumnezeu răspunde în mod direct

efortului uman: „Dumnezeu cel Mare spune: dacă el se apropie de Mine ca distanță, Eu mă apropii de el ca un centimetru, dacă el se apropie de Mine ca un centimetru, Eu mă apropii de el ca un metru; iar dacă el vine la Mine mergând, Eu merg spre el alergând”.

Nici **misticismul hindus** nu diferă radical din acest punct de vedere. La fel ca în cazul iudaismului, *Bhagavad Gita* dă asigurări asupra faptului că cei care urmează calea ascendentă au garanția grației. „Lepădând în gând toate faptele în mine, avându-mă ca ultim scop, luând sprijin în yoga cunoașterii, fii mereu cu gândul la mine! Cu mintea la mine, vei trece, prin îndurarea (în varianta engleză, termenul este tradus prin „grație”) mea, peste toate impasurile; dacă însă, din cauza egoismului, nu vei asculta (povața mea), te vei pierde” (BG 18:57-58). La fel gândește și Patanjali¹¹¹: „În stadiile preliminară ale meditației, efortul pare să vină în întregime dinlăuntrul tău, pe măsură ce îți forțezi mintea să rămână concentrată asupra obiectului său. Dar brusc devii conștient de o forță exterioară, o forță magnetică ce îți trage mintea în direcția dorită, așa încât efortul nu mai este doar al tău. Asta este ceea ce se numește grația”.

Totuși, Sri Ramakrishna¹¹² se îndepărtează de această viziune, arătând că, deși Dumnezeu nu poate fi văzut fără efort, strădania nu aduce garanția uniunii cu divinul: „Poți încerca de o mie de ori, dar nu poți realiza nimic fără grația lui Dumnezeu. Nu-l poți vedea pe Dumnezeu fără grația Lui. Este oare ușor să primești această grație? Trebuie să renunți definitiv la egotism; nu-l poți simți pe Dumnezeu atâta vreme cât gândești: «Eu sunt cel care acționează». Dumnezeu nu apare cu ușurință în inima unui om care se simte propriul lui stăpân. Dar Dumnezeu poate fi văzut în momentul când se pogoară grația Lui”. Cel mai interesant exemplu apare însă în *Upanishade*¹¹³. Aici găsim exprimate ambele poziții. Dacă *Mundaka Upanishad* arăta că: „Sinele se revelează celui care tânjește după Sine. Cei care tânjesc după Sine cu toată inima sunt aleși de Sine ca fiind ai săi” (3, 2:3), și *Tejabindu*

Upanishad spune: „Brahman nu poate fi realizat de cei care sunt prinși în dualitatea vieții. Dar tuturor celor care sfâșie această dualitate, ale căror inimi sunt dăruite Dumnezeuului Iubirii, El li se dăruiește prin grația lui infinită” (6), *Katha Upanishad* vine și ea și dă peste cap toată această teorie, spunând pur și simplu că: „Sinele nu poate fi cunoscut prin studiul scripturilor, nici prin intelect, și nici prin ascultarea discursurilor învățate. Sinele poate fi atins numai de cei pe care Sinele îi alege” (Partea 1, 2:23). Așadar, pe de o parte, există posibilitatea ca tot efortul să fie în van, iar, pe de alta, se poate ca Sinele să aleagă pe cineva care nu a întreprins neapărat pașii mistici, ci s-a mulțumit cu cei ai simplei credințe.

Dintre toate misticile, **taoismul** este de departe cel mai drastic. Pentru Lao Tzu, de exemplu, nu există nici un dubiu că grația este răsplata sigură și automată a efortului depus, și deci că nu există posibilitatea ca cineva care nu a urmat calea desăvârșirii să se bucure de un asemenea dar din partea lui Dumnezeu. „Eliminând cu blândețe toate obstacolele care stau în calea înțelegerii sale, el își păstrează permanent sinceritatea necondiționată. Umilința, perseverența și adaptabilitatea sa evocă răspunsul universului și îl umple de lumina divină. (...) Înțelegeți măcar atât, dacă nu altceva: libertatea spirituală și unirea cu Tao nu sunt daruri aruncate la întâmplare, ci răsplata transformării și evoluției conștiente de sine”, spune el în *Hua Hu Ching*¹¹⁴.

În cazul **budismului** lucrurile se complică. Cum unirea cu divinul constă în atingerea stării *nirvana*, prin care misticul iese din hora vieții și intră în repaus, textele cele mai vechi declară: „Tu însuși trebuie să faci efortul; un Buddha nu poate decât să propovăduiască”¹¹⁵. Mai mult decât atât, aici apare și categoria acelor Boddhisattva (cei care, prin dezvoltarea lor spirituală și intelectuală, sunt pe punctul de a atinge starea de Buddha), care renunță la *nirvana* pentru a-i ajuta pe ceilalți muritori prin milostenie. Totuși, nu este vorba de determinarea în acest fel a unui merit. „Măsurarea meritelor milosteniei făcute de Boddhisattva, atunci când el nu rămâne nici măcar

la ideea de cauză, este greu de sesizat", se spune în *Prajnaparamita*. Așadar, budismul nu cunoaște noțiunea de grație ca atare. *Nirvana* se obține prin integrarea în realitatea absolută, atunci când misticul reușește să conceapă inexistența ego-ului.

Un al doilea sprijin pe care îl poate avea omul în drumul său spre desăvârșirea spirituală este maestrul. Deși fiecare religie propune un model propriu al relației omului cu divinitatea, atunci când este vorba de calea mistică majoritatea subliniază necesitatea unui ghid spiritual. Pornind de la concepția (întreținută în scopuri teologice, dar și cu o solidă bază reală) conform căreia lansarea în exerciții mistice și magice este periculoasă pentru neavizați, este evident că orice mistic are nevoie de orientare. Un maestru îndeplinește, în primul rând, o funcție psihologică. Fiind singurul cunoscător al aplicării practice a învățăturilor ce nu mai pot fi scoase din cărți, el îl împiedică pe discipol să se rătăcească, creând echilibrul perfect în spiritul acestuia. O a doua funcție pe care o îndeplinește călăuza spirituală este direcționarea experienței misticului spre canale acceptabile autorității religioase stabilite. Pregătind discipolul, maestrul îi dă de fapt jaloanele pe care trebuie să le recunoască în drumul său. Desigur, așa cum rezultă din analiza anterioară, există posibilitatea ca Dumnezeu să fie el însuși Ghidul pentru cei aleși. Totuși, chiar și atunci când are loc, eventuala intervenție directă a divinității se petrece în punctul culminant al experienței. Până acolo, însă, calea este lungă.

Curios, în această privință apar cele mai neașteptate contradicții în cadrul aceleiași religii. Astfel, religia **creștină** impune preotul ca intermediar absolut necesar în relația dintre om și Dumnezeu. Pe de altă parte, însă, misticii creștini nu au adoptat și nici nu au încurajat teoria necesității unui maestru care să le ghideze pașii pe calea mistică, deși nu au mizat nici pe ajutorul exclusiv al lui Dumnezeu. Ei au propus, în fond, ca fiecare să fie propriul lui Învățător, luând câte ceva de la toți cei din jur. Grigorie din Nazianz¹¹⁶ spune: „Și alții, care nu

au întâlnit învățători, și-au fost lor înșiși profesori demni de laudă. Nici un tată, nici o mamă, nici un Preot și nici un Episcop, și nimeni dintre cei abilitați să predea, nu te-a învățat datorită pe care o ai, ci tu însuși, prin mișcarea rațiunii dinlăuntrul tău, și prin aprinderea scântei bunătății, prin libera ta voință, ai căpătat un asemenea obicei al virtuții, încât impulsul spre viciu a devenit pentru tine aproape imposibil de urmat. De aceea laud și această variantă, și poate chiar mai mult decât pe celelalte. Cel care este în stare să primească, să primească. Alege varianta care vrei: urmează-l pe Învățător sau fii propriul tău profesor. Un singur lucru este rușinos – să nu elimini pasiunile. Nu contează cum anume le ucizi. Învățătorul este creatura lui Dumnezeu; și tu însuși ai aceeași origine; fie că profesorul primește această grație, fie că binele îți aparține ție, e același lucru” (*Orație 37:21*). Ba mai mult, Sfântul Ioan al Crucii¹¹⁷ ajunge să pledeze împotriva ajutorului cuiva din afară, preferând să se lase în grija exclusivă a lui Dumnezeu. „Fiindcă este posibil ca unii confesori și părinți spirituali, lipsindu-le lumina și experiența acestor căi, să oprească și să rănească aceste suflete mai repede decât să le ajute la drum...” Teresa d’Avila¹¹⁸ adoptă linia de mijloc: „este foarte importantă consultarea oamenilor cu experiență; fiindcă altfel vă veți închipui că vă faceți un mare rău urmându-vă ocupațiile necesare. Însă, dacă nu ne abandonăm rugăciunile, Domnul întoarce tot ceea ce facem spre binele nostru, chiar dacă nu găsim pe nimeni care să ne învețe”. Așadar, mistica creștină medievală pune semnul egalității între maestru și discipol și consideră că soluția constă în a fi propriul tău maestru, bazându-te pe speranța că Dumnezeu va interveni și îți va călăuzi pașii.

Prin contrast, misticii **islamici** reclamă necesitatea absolută a unui maestru spiritual. Și aici însă există diferențe între viziuni. De exemplu, Ahmad Ibn ‘Ata’Allah¹¹⁹ susține importanța ambelor aspecte: „Acela care este hotărât să meargă după călăuzire și să urmeze calea purtării corecte trebuie să caute un *shaykh* dintre cei care s-au realizat, unul

care urmează calea metodic, care și-a abandonat pasiunile și care și-a înfipt ferm picioarele în serviciul Domnului său". „Stingerea (pasiunilor) este începutul drumului: este călătoria spre Dumnezeu cel Mare. Călăuzirea vine după aceea. Ceea ce înțeleg eu prin călăuzire este călăuzirea Domnului, așa cum o descrie Prietenul lui Dumnezeu, Abraham: «Lo!, Mă îndrept spre Dumnezeul meu, care mă va călăuzi»." La rândul lui, Jalaluddin Rumi¹²⁰ explică necesitatea unei legături speciale între maestru și discipol: „Dacă vrei să devii *dervish*, să obții goliciunea și sărăcia spirituală, trebuie să te împrietenești cu un *sheikh*. Vorbitul despre asta, cititul cărților și exercițiile nu ajută. Sufletul primește de la un suflet care cunoaște". Un exemplu mai puțin obișnuit găsim la Abu Bakr Muhammad ibn al-'Arabi¹²¹, care avansează ideea originală a unui maestru spiritual imaginar: „Ibn 'Arabi a fost discipolul unui *Khidr* (maestru invizibil) ... o astfel de relație cu un maestru spiritual ascuns împrumută discipolului o dimensiune esențialmente «transistorică» și presupune abilitatea de a trăi evenimente care au loc într-o realitate diferită de cea fizică, a vieții de zi cu zi, și care se transformă spontan în simboluri. (...) *Khidr* este simțit simultan ca persoană și ca arhetip... A-l avea ca maestru și inițiator înseamnă a fi obligat să fii ceea ce el însuși este. *Khidr* este maestrul tuturor celor fără de profesor, fiindcă le arată tuturor celor cărora le este învățător cum să fie ceea ce este el: cel care a atins Izvorul Vieții... cel care a atins *haqīqa*, adevărul mistic, ezoteric, care domină Legea și ne eliberează de religia literală". Fiind ascuns, *Khidr* nu acționează uniform. Pornind de la concepția conform căreia Dumnezeu are nume (și attribute) multiple, *Khidr* își duce fiecare discipol în direcția și ritmul care i se potrivesc, spre revelarea aceluia aspect al divinității care corespunde individualității și naturii sale interioare. Cu toate diferențele de viziune, reiese totuși suficient de clar că în islamism călăuzirea poate fi făcută de un om deja realizat spiritual, sau, în lipsa lui, de către Dumnezeu însuși. Spre deosebire de creștinism, aici nu este posibilă autoînvățarea.

O altă mistică cunoscută pentru tăria cu care recomandă prezența unei călăuze spirituale – *guru* – este cea **hindusă**. Totuși, în scrierile misticilor hinduși această recomandare nu este chiar atât de strictă cum ar fi fost de așteptat. Dacă în vremea *Upanishadelor* se specifica: „Adevărul Sinelui nu poate veni prin intermediul cuiva care nu a realizat că este Sinele. Intellectul nu poate revela Sinele, dincolo de dualitatea sa de subiect și obiect. Cei care se văd în toate și le văd pe toate în ei înșiși îi ajută și pe alții ca prin osmoza spirituală să realizeze Sinele dinlăuntrul lor. Această trezire pe care o cunoști astfel nu vine din logică și învățătură, ci din strânsa legătură cu un învățător realizat” (*Katha Up.*, Partea 1, 2:9)¹²², în *Bhagavad Gita*, deja, maestrul nu mai este obligatoriu, ci este doar una dintre opțiuni: „Unii, cu ajutorul meditației, văd ei înșiși Sinele în sinea lor; alții, prin Samkhya și Yoga, iar alții, prin yoga faptei. Unii, nerecunoscându-l astfel, îl adoră din auzite de la alții; chiar și aceștia trec dincolo de moarte, având drept ultim scop învățătura revelată” (*BG* 8, 24-25). Cum însă hinduismul cunoaște o serie întreagă de variante, la Sri Ramakrishna¹²³ apare altă părere. Vorbind despre cazul sectei Brahmo Samaj, care se opune sistemului de guru al hinduismului ortodox, el răspunde la întrebarea dacă este posibilă cunoașterea spirituală fără ajutorul unui guru: „Numai Satchidananda este Guru. Dacă un om sub formă de guru trezește conștiința spirituală din tine, atunci poți fi sigur că este Dumnezeu Absolut, care și-a luat acea formă umană pentru tine. Guru-ul este ca un însoțitor care te duce de mână. După realizarea lui Dumnezeu, omul nu mai face distincția între guru și discipol. Relația dintre ei rămâne numai atâta vreme cât discipolul nu-l vede pe Dumnezeu”. Această opinie se bazează pe concepția conform căreia nici un om nu poate elibera alt om din sclavia lumii. Singurul care poate ridica înșelătorul vâl *maya*, oferind salvarea, este Creatorul. Totuși, în aceeași ordine de idei, Ramakrishna adaugă: „Ai încredere în cuvintele și munca guru-ului. Dacă nu ai un guru, atunci roagă-te lui Dumnezeu cu inima plină de dor. Domnul te va

lăsa să afli cum este El de fapt (...). Cel care este Domnul Universului vă învață pe toți. Numai El ne va învăța, cel care a creat universul... Dumnezeu a făcut atât de multe lucruri – nu va arăta El oare oamenilor cum să-l adore? Dacă au nevoie de învățatură, atunci El va fi învățătorul. El este Călăuza noastră Internă”. O definiție extrem de originală, care poate constitui definiția însăși a misticismului, dă Patanjali¹²⁴: „Religia este, de fapt, un fel de cercetare foarte practică și empirică. Nu iei nimic pe încredere. Nu accepți nimic în afara propriei experiențe. Înaintezi singur, pas cu pas, ca un explorator într-o junglă virgină, ca să vezi ce găsești. Tot ceea ce poate face pentru tine Patanjali, sau oricine altcineva, este să te convingă să pornești explorarea și să îți ofere anumite sugestii și avertismente care îți pot fi de folos pe drum”. Rezultă de aici că, departe de a accepta posibilitatea autoînvățării, mistica hindusă consideră că există o singură călăuzire reală, cea a lui Dumnezeu. Aceasta se poate manifesta direct sau prin intermediul guru-ului, care este văzut deci nu ca o entitate de sine stătătoare, ci ca o simplă întrupare a voinței divine de a oferi sprijin misticului.

Așa cum era de așteptat, **budismul** a păstrat din originile sale hinduse concepția cu privire la necesitatea unui maestru spiritual. În Tibet, Sogyal Rinpoche¹²⁵ pledează pentru ideea că: „Natura noastră *buddha* are un aspect activ, care constituie «învățătorul nostru interior». Din momentul în care ne-am obscurizat, acest învățător interior lucrează permanent pentru noi, în încercarea neostoită de a ne aduce înapoi la strălucirea și spațiozitatea adevăratei noastre existențe... Atunci când ne rugăm, dorim și aspirăm la adevăr pentru o lungă vreme, pentru multe, multe vieți, și când *karma* noastră s-a purificat suficient, are loc un fel de miracol. Și, dacă reușim să înțelegem și să folosim acest miracol, el ne poate duce la sfârșitul definitiv al ignoranței: Învățătorul interior, care a fost permanent alături de noi, se manifestă sub forma «învățătorului exterior», pe care, aproape ca printr-o minune, îl întâlnim în fapt... El sau ea nu este altceva decât fața umană a absolutului... cristalizarea

înțelepciunii tuturor *buddhas*, întruparea compasiunii lor direcționate permanent către tine... Pentru mine, maestrul meu au fost întruparea adevărului viu, semnul de netăgăduit că iluminarea este posibilă în trup, în această viață, acum și aici, suprema inspirație în practica mea, în munca mea, în viața mea și în călătoria mea spre eliberare...” Această explicație este o excelentă încercare de a grupa într-o singură concepție cele trei tipuri de călăuzire – proprie, prin intermediar și directă. Regăsim aici și „învățătorul interior”, care însă este considerat a fi disponibilitatea latentă a omului spre călăuzire, și „învățătorul exterior”, care îi oferă jaloanele drumului într-o formă accesibilă și inteligibilă, și faptul că, în realitate, acesta din urmă este numai manifestarea voinței divine de a oferi sprijin. De altfel, budismul tibetan se bazează pe ideea că nu de maestru depinde „secretul”, ci de cel care ascultă. Ceea ce spune Patanjali pentru hinduism este valabil, în aceeași măsură, pentru Tibet. Maestrul nu poate decât să deschidă o ușă, și depinde numai de discipol să vadă ce e dincolo de ea. Din acest motiv, instructorii capabili să discearnă gradul de acuitate intelectuală al învățăcelilor predau învățăturile diferențiat, rezervându-le pe cele mai adânci celor în stare să le înțeleagă. Așa s-a născut și se perpetuează tradiția orală secretă. În plus, accentul nu cade niciodată, precum în creștinism, islamism și chiar iudaism, pe preceptul „crede și nu cerceta”. Din contră, precum în yoga lui Patanjali, Buddha spune¹²⁶: „Să nu dai crezare la nimic din ce spun maestrul sau preoții tăi, bazându-te doar pe autoritatea lor. După ce verifici, crede doar în ceea ce tu însuși ai experimentat și recunoscut ca fiind înțelept, în ceea ce va fi conform cu binele tău și al celorlalți”. În budismul tibetan învățarea este, așadar, interactivă, având ca scop stimularea discipolului spre propriile descoperiri.

La rândul său, **budismul Zen** a mers pe calea deschisă de *Upanishade*, susținând necesitatea unui guru. Așa, de pildă, *Bodhidharma*¹²⁷ pledează chiar vehement pentru ideea că: „proștii acestei lumi preferă să alerge la mari depărtări în căutare de înțelepți. Ei nu pricep că inteligența propriei minți

este înțeleptul... sutrele spun: «Mintea este învățatură». Dar oamenii neînțelegători nu cred în propria lor minte sau în faptul că prin înțelegerea acestei învățături pot deveni înțelepți. Preferă să caute cunoștințe îndepărtate și să tânjească după lucruri din spațiu, imagini ale lui Buddha, lumină, tămâie și culori. Cad pradă falsității și își pierd mințile. (...) Pentru a găsi un buddha, tot ceea ce trebuie să faci este să îți vezi propria natură. Natura ta interioară este buddha. Buddha este cel care e liber: liber de planuri, liber de griji. Dacă nu îți vezi natura proprie și alergi toată ziua căutând în altă parte, nu vei găsi niciodată un buddha. Adevărul este că nu e nimic de găsit. Dar pentru a ajunge la o astfel de înțelegere ai nevoie de un profesor și de luptă pentru a te face să înțelegi. Dacă nu găsești un profesor curând, îți trăiești viața în van. Este adevărat că ai natura buddha. Dar fără ajutorul unui profesor nu o vei cunoaște niciodată. Numai unul la un milion de oameni reușește să se ilumineze fără sprijinul unui învățător. Dacă, printr-o conjunctură favorabilă, cineva înțelege ce înseamnă Buddha, acela nu are nevoie de profesor. O astfel de persoană are o conștiință naturală superioară oricărei învățături. Dar, dacă nu ești astfel binecuvântat, atunci studiază din greu, și prin intermediul învățăturii vei înțelege”. Rezultă de aici că budismul Zen nu acceptă decât varianta maestrului care predă discipolului învățăturile. Nu apare aici nici posibilitatea autoînvățării, nici călăuzirea directă a lui Dumnezeu, și nici măcar interpretarea guru-ului ca fiind întruparea divinului.

Concepția conform căreia rolul maestrului este acela de a deschide discipolului o poartă apare și în **taoism**. În *Shui-ch'ing Tzu*¹²⁸, Lao Tzu menționează: „Învățăturile interioare trebuie transmise oral și personal de la profesor la discipol înainte de a putea fi înțelese din inimă (...). Dacă ești sincer în încercarea de a găsi această cunoaștere, trebuie să cauți un învățător și să îl rogi cu umilință să îți arate cum se deschide Poarta Misterioasă. De acolo, dacă acțiunile tale urmează pe Tao, vei progresa. Dacă faptele tale se

îndepărtează de Tao, înaintarea ta va fi oprită". În *Hua Hu Ching*¹²⁹ regăsim și o opinie asemănătoare celei emise de Patanjali: „Cuvintele mele nu sunt medicamentul, ci rețeta; ele nu constituie destinația, ci o hartă care să te ajute să o atingi. Când ajungi acolo, liniștește-ți mintea și închide-ți gura. Nu analiza Tao. Încearcă, în schimb, să-l trăiești: în tăcere, în indiviziune, cu toată armonia ființei tale. (...) Adevărul cel mai înalt nu poate fi redat prin cuvinte. De aceea, cel mai mare profesor nu are nimic de spus. El nu face decât să se dăruiască servirii celorlalți și să nu se îngrijoreze niciodată". Tot aici găsim, de asemenea, și o viziune care amintește de poziția lui Ramakrishna, conform căreia în stadiul cel mai înalt al experienței mistice distincția dintre maestru și discipol dispare: „Atunci când cineva dăruiește tot ce poate fără rețineri, barierele individualității dispar. Nu mai este posibil să spui dacă este discipolul care se oferă profesorului sau profesorul care se oferă discipolului. Nu se mai văd decât două ființe imaculate, reflectându-se una pe alta ca o pereche de oglinzi strălucitoare". Nu lipsește nici chiar ideea că este posibilă autoînvățarea, dar în varianta menționată în budismul Zen, și anume ca o excepție, numai în cazul rar al unei dotări speciale a discipolului: „Dacă virtutea ta este extrem de strălucitoare, este posibil să reușești să-ți deschizi calea spre lumea subtilă și să primești aceste învățături celeste direct de la cei nemuritori". Mai interesant însă este faptul că găsim la Lao Tzu până și ideea susținută mai târziu de Sfântul Ioan al Crucii, conform căreia atunci când cauți un maestru există pericolul de a găsi falși profesori, capabili să facă mai mult rău decât bine: „Lumea este plină de astfel de maeștri iluminați doar pe jumătate. Prea deștepți, prea «sensibili» pentru a trăi în lumea reală, ei se înconjoară de plăceri egoiste și își revarsă învățăturile grandioase asupra celor nepăsători. Publicându-și prematur operele, hotărâți să atingă cine știe ce punct culminant spiritual, ei sacrifică permanent adevărul și deviază de la Tao. Ceea ce oferă ei lumii, de fapt, este propria lor confuzie. Adevăratul maestru înțelege că iluminarea nu este scopul, ci mijlocul".

Nu în ultimul rând, putem identifica și varianta călăuzirii directe: „Dacă vrei să devii un înger divin nemuritor, atunci restabilește calitățile angelice ale ființei tale prin virtute și servire. Asta e singura cale prin care poți atrage atenția celor nemuritori. Acești învățători angelici nu pot fi căutați; ei sunt cei care caută discipolul. Atunci când ai reușit să îți legi energia de lumea divină prin conștiință și practicarea virtuții nediscriminatorii, transmiterea adevărilor subtile supreme urmează imediat“. Singurul aspect care nu apare în taoism este considerarea maestrului ca fiind întruparea voinței divine.

Un exemplu extrem de interesant îl constituie cazul misticilor **iudaici**. Exact invers decât creștinismul, iudaismul propovăduiește relația directă a omului cu Dumnezeu, fără intermedierea unui preot. Aceasta nu înseamnă că în iudaism nu există o autoritate religioasă. Ea are însă atribuții diferite, adaptate vieții în diaspora. Rabinul este păstrătorul tradiției. El înfăptuiește și transmite ritualul religios, dar nu numai. Este în același timp învățător și judecător. În mistică, prezența lui este obligatorie. Așa cum arăta Gershom Scholem¹⁵⁰, în încercarea de a păstra misticismul în limitele acceptabile autorității religioase, iudaismul a susținut ideea (care se regăsește în aceeași formulă în budismul Zen) că cel ce își caută singur drumul poate să-și piardă mințile, fiindcă drumul misticului trece pe lângă abisuri ale conștiinței și este pavat cu pericole care impun un pas măsurat și sigur. De aceea se recomandă accesul la domeniul practicii și speculației mistice numai erudiților, deplin cunoscători ai *Talmudului*. Pentru ilustrare este citat avertismentul lui Maimonide: „Nimeni nu este demn să pășească în paradis (e vorba de țărâmul misticii) decât dacă s-a îndestulat mai înainte cu pâine și carne (hrana înțelepciunii rabinice lucide)“. Interpretarea acestui avertisment este posibilă din două perspective: filosofică (așa cum a intenționat autorul, pornind de la tradiția talmudică midrashică) – constituindu-se într-o atenționare asupra pericolului speculațiilor –, și mistică – constând în relevarea capcanelor în care poate cădea misticul¹⁵¹.

Parabola cea mai reprezentativă din acest punct de vedere este cea a celor patru înțelepți care intră în Paradis. Rabbi Ben Azzai, Rabbi Ben Zoma, Rabbi Elisha/Aher (care nu întâmplător se traduce prin „altul, celălalt”) și Rabbi Akiva intră în Paradis¹³². Dintre ei, numai ultimul iese nevătămat. Unul a văzut și a murit (rămânând loial), al doilea a văzut și a înnebunit, iar al treilea a văzut și a devenit eretic. Primii doi, Ben Azzai și Ben Zoma, au ajuns doar până la învelișurile *Torei*, unde s-au împotmolit. Aher a mers mai departe, dar nu a suportat ceea ce a văzut. Numai Akiva „a urcat și a coborât sănătos”.¹³³ Deși bazată pe existența reală a celor patru rabini, povestea se vrea o exemplificare a tipurilor de efecte determinate de intrarea pe tărâmul realității absolute, sau, cu alte cuvinte, de întoarcerea la Origine. În sens ezoteric, ni se arată că, așa cum starea Omului Primordial, Adam, ne este permanent accesibilă, tot atât de la îndemână ne este și repetarea păcatului lui.

În acest context s-ar mai putea menționa și o a treia modalitate prin care Dumnezeu poate interveni în experiența misticului – prin intermediari. Cum însă aici este vorba de intersecția misticii cu baza mitologică a fiecărei religii, nu vom intra în detalii. Vom menționa doar, în treacăt, faptul că, întrucât Dumnezeu nu poate fi „văzut” ca atare, este absolut firesc ca misticii să se întâlnească în calea lor cu reprezentanții Lui. Aceștia pot oferi sprijin (ca, de exemplu, îngerii în iudaism, creștinism și islamism), dar în aceeași măsură pot deveni piedici, dacă misticul nu este antrenat să-i întâmpine (demonii din budism și hinduism). Așadar, pe lângă pașii pe care trebuie să știe a-i urma, pentru a ajunge la capătul drumului călătorul trebuie să fie în stare ca, la nevoie, să treacă și de cele mai înșelătoare capcane.

NOTE

- ¹ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.
- ² Michel de Certeau, *Fabula mistică*, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 11.
- ³ Michel de Certeau, *Fabula mistică*, idem, p. 4.
- ⁴ Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 32, 44, 45.
- ⁵ Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.
- ⁶ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, idem, p. 173.
- ⁷ *The Upanishads*, idem, p. 97.
- ⁸ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 120-121.
- ⁹ Bodhidharma, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 43.
- ¹⁰ Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 155-156.
- ¹¹ Extrem de interesant este faptul că, deși mistica budistă din Tibet vorbește de două naturi umane, totuși pentru noțiunea de spirit propune, la rândul ei, trei cuvinte care nu sunt perfect sinonime: *lo*, care cuprinde toate modurile spiritului (agitat, calm, indiferent, cercetător etc.), *yid*, care se referă în special la spirit ca pur intelect, și *sems*, care are o aplicare destul de largă ca „principiu gânditor” ce face deosebirea între ființele însuflețite și lucrurile considerate inerte, ceea ce îl apropie de *namshes* (conștiința) (Alexandra David-Neel, *Tainele învățăturilor tibetane*, idem). Pe de altă parte, nu trebuie uitat faptul că și mistica creștină propune trei termeni distincți care compun natura umană: trupul, sufletul și spiritul.
- ¹² Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 70.
- ¹³ John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, idem, Cartea 1, capitolul 6, paragraful 6. Aceeași concepție o regăsim și la Teresa d'Avila: „Atât de moartă este credința noastră încât dorim ceea ce vedem mai mult decât ceea ce ne învață credința – deși ceea ce vedem de fapt este că oamenii care merg în căutarea lucrurilor vizibile nu întâlnesc decât neplăceri” (Teresa of Avila, *Interior Castle*, New York, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1990, p. 49, *Second Mansions*, capitolul 1, paragraful 6).

¹⁴ Jalaluddin Rumi, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, idem, p. 135.

¹⁵ Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 36.

¹⁶ Jalaluddin Rumi, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, idem, p. 66.

¹⁷ *The Upanishads*, idem, p. 116. Chiar și Sri Ramakrishna spune: „Nu există nici o salvare pentru om atâta vreme cât simte dorința și caută lucrurile lumești” (Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 325).

¹⁸ *The Dhammapada*, idem, p. 203, 216, 335, 186-187.

¹⁹ Yehuda L. Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 125, 50.

²⁰ Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, 19:12, p. 166-167. Aceeași opinie o regăsim, de altfel, și la Lao Tzu:

Ți se pare un miros mai plăcut decât altul?

Preferi această floare, sau acea senzație?

Este practica ta sacră și munca ta profană?

Atunci mintea ta e separată:

de ea însăși, de unicitate, de Tao.

(Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 11)

²¹ *The Upanishads*, idem, p. 208. Și *Bhagavad Gita* ne învață: „Numai fapta să-ți fie conducătoare și niciodată fructele. Să nu ai drept temei fructul faptelor; nu te lega de nefăptuire” (BG 2:47, p. 66).

²² Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 195.

²³ Dennis Genpo Merzel, *The Eye Never Sleeps: Striking to the Heart of Zen*, idem, p. 89.

²⁴ Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 77.

²⁵ Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 33.

- 26 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 38.
- 27 Meister Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, idem, p. 27.
- 28 Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.
- 29 Yehuda L. Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 48.
- 30 Rudolf Otto, citat în *Cursul de filosofia religiei* al lui Lucian Blaga, idem.
- 31 Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 175.
- 32 Daniel Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem, p. 88.
- 33 Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 277.
- 34 Teresa of Avila, *Interior Castle*, idem, p. 154.
- 35 Meister Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, idem, p. 26.
- 36 Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, idem, p. 146.
- 37 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 37-38.
- 38 *The Dhammapada*, idem, p. 221, 73-75.
- 39 Bodhidharma, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 105.
- 40 Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 138.
- 41 Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, 23:2, p. 187.
- 42 Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 77, 81, 33.
- 43 Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 155.
- 44 Daniel Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem, p. 113, 69, 70, 108.
- 45 Dupā cum aratā Gershom Scholem, in *Kabbalah*, idem, p. 178.
- 46 Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.
- 47 Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 188.
- 48 St. John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, idem, Cartea 1, capitolul 13, paragraful 12.

- ⁴⁹ Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 256.
- ⁵⁰ Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, idem, p. 3.
- ⁵¹ Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 71.
- ⁵² 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 127-128.
- ⁵³ Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 167.
- ⁵⁴ Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 14, 36.
- ⁵⁵ *The Upanishads*, idem, p. 143, 240.
- ⁵⁶ *Vasishtha's Yoga*, idem, p. 329.
- ⁵⁷ *The Dhammapada*, idem, p. 348, 226.
- ⁵⁸ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 164.
- ⁵⁹ *Bodhidharma, The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 49.
- ⁶⁰ Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, p. 176.
- ⁶¹ Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 19, 72, 21, 31.
- ⁶² Daniel Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem, p. 87.
- ⁶³ Așa cum rezultă din Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 175.
- ⁶⁴ Merită menționată asemănarea dintre conceptul de Duh Sfânt, din religia creștină, și cel de *Shekhinah*, din iudaism. Ambele se referă la prezența lui Dumnezeu și au un caracter feminin. După Tom Hickey, aceasta pare să fie dovada preluării de către creștinism a conceptului originar iudaic (Tom Hickey, *Mystical Elements in Early Christianity*, eseu on-line). Chiar și în arabă există noțiunea de *Sakinah*, tradusă prin „Pacea profundă”, pe care René Guénon o consideră echivalentul exact al conceptului iudaic. Mai mult, Guénon consideră că există o echivalență și cu termenul hindus *Shakti* (René Guénon, *Le Roi du Monde*, idem).
- ⁶⁵ Teresa of Avila, *Interior Castle*, idem (*Sixth Mansions*, capitolul 6, paragraful 9).

- ⁶⁶ Angela of Foligno, *Angela of Foligno: Complete Works*, idem, p. 260.
- ⁶⁷ Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 193.
- ⁶⁸ Jalaluddin Rumi, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, idem, p. 182-183.
- ⁶⁹ Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 190.
- ⁷⁰ Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 21, 26, 52, 60, 64.
- ⁷¹ Sau, după rețeta lui Patanjali, rugând un prieten să-ți dea cu ceva în cap?
- ⁷² Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, p. 119-121.
- ⁷³ Dinu Luca, în Introducerea la Lao Zi, *Cartea despre Dao și Putere*, idem.
- ⁷⁴ Alexandra David-Neel, *Tainele învățăturilor tibetane*, idem.
- ⁷⁵ *The Dhammapada*, idem, p. 218.
- ⁷⁶ Dennis Genpo Merzel, *The Eye Never Sleeps: Striking to the Heart of Zen*, idem, p. 7.
- ⁷⁷ Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 127.
- ⁷⁸ *The Upanishads*, idem, p. 89.
- ⁷⁹ Un exemplu interesant îl constituie analiza lui René Guénon, care consideră că Logos-ul este primul guru sau maestru spiritual, și în această calitate îl regăsește sub numele de Om în hinduism (*Aum*), în creștinism (AVM – Ave Maria) și chiar în iudaism (sigiliul lui Solomon) (René Guénon, *Le Roi du Monde*, idem).
- ⁸⁰ E. Canseliet, *La Tour Saint-Jacques*, no. 11-12, 1957.
- ⁸¹ Desigur, cel mai interesant exemplu de practică a magiei în iudaism îl constituie *Cartea Înțelepciunii lui Solomon*, tratat mistico-ocult care stă la baza multor practici magice.
- ⁸² Dar, pe de altă parte, omenirea pare adesea surprinsă de faptul că Dumnezeu a vrut să-și șteargă creația prin Potop.
- ⁸³ Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, idem.
- ⁸⁴ Merită amintit aici, în plus, faptul că în literatura creștină medievală apare un motiv preluat, fără îndoială, din iudaism, și anume „homunculusul”. Echivalent al Golemului, acesta era de

obicei creat de un magician – exemplul cel mai interesant fiind Sfântul Albert cel Mare – pentru a fi de ajutor la treburile casnice. O altă poveste interesantă este cea a lui Simon Magicianul. Contemporan cu Sfântul Pavel, el a propus un sistem filosofic propriu, diferit de cel creștin, cu un puternic caracter gnostic. Deși în final Biserica i-a oprit ascensiunea și l-a convins să se convertească, totuși filosofia lui a continuat să fie propovăduită în anumite cercuri, având o influență majoră asupra misticii creștine medievale bazate pe alchimie.

⁸⁵ Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 177.

⁸⁶ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, idem.

⁸⁷ Ali Duran, *Levels of Meaning in Holy Scripture: The Holy Qu'ran*, eseu on-line.

⁸⁸ Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 154, 90, 47, 50.

⁸⁹ Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 583, 584.

⁹⁰ *The Upanishads*, idem, p. 86, 222, 166.

⁹¹ Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 40, 42, 39.

⁹² Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 71.

⁹³ Bodhidharma, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 111.

⁹⁴ Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 47.

⁹⁵ Așa cum rezultă din Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, Pantheon Books, New York, 1958.

⁹⁶ Conform lui Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

⁹⁷ Așa cum menționează Andre Nataf în *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, 4 simbolizează trinitatea încununată de monadă, iar 7, ca suma lui 3 și 4, simbolizează uniunea transcendentă a omului.

⁹⁸ Mistica pre-kabbalistică ce pornește de la viziunea Carului Divin din *Iezechiel 1*, dezvoltată aproximativ în secolele I-III e.n., dar cu influențe asupra întregii mistici evreiești ulterioare.

- ⁹⁹ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem.
- ¹⁰⁰ René Guénon, *Le Roi du Monde*, idem.
- ¹⁰¹ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem.
- ¹⁰² Daniel Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem.
- ¹⁰³ Yehuda Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 69, 70.
- ¹⁰⁴ Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 226.
- ¹⁰⁵ Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.
- ¹⁰⁶ Teresa of Avila, *Interior Castle*, idem, p. 234.
- ¹⁰⁷ O altă ciudățenie a creștinismului este teoria conform căreia preotul, o dată hirotonisit, intră în posesia harului divin, chiar dacă în realitate nu a întreprins nici un demers pentru a obține unirea cu divinitatea. Putem presupune că este suficientă credința. Dar, atunci, cum se păstrează harul indiferent de ceea ce face preotul după aceea, inclusiv dacă este răspopit?
- ¹⁰⁸ Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 243.
- ¹⁰⁹ Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 47.
- ¹¹⁰ Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 59, 60.
- ¹¹¹ Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 60.
- ¹¹² Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 233.
- ¹¹³ *The Upanishads*, idem, p. 117, 240, 87.
- ¹¹⁴ Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 18, 70.
- ¹¹⁵ Alexandra David-Neel, *Tainele învățăturilor tibetane*, idem, p. 176, 208.
- ¹¹⁶ Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.
- ¹¹⁷ St. John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, idem, Prolog 4.
- ¹¹⁸ Teresa of Avila, *Interior Castle*, idem, *Second Mansions*, capitolul 1, paragraful 11, p. 52-53.

- ¹¹⁹ Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 94, 49.
- ¹²⁰ Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, idem, p. 255.
- ¹²¹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, idem, p. 32, 60.
- ¹²² *The Upanishads*, idem, p. 85.
- ¹²³ Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 253, 352, 125.
- ¹²⁴ Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 59.
- ¹²⁵ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 134, 135.
- ¹²⁶ Alexandra David-Neel, *Tainele învățăturilor tibetane*, idem, p. 16.
- ¹²⁷ Bodhidharma, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 75, 13, 15.
- ¹²⁸ Lao Tzu, *Cultivating Stillness: A Taoist Manual for Transforming Body and Mind*, Boston, Shambhala Publications, Inc., 1992, p. 13, 19.
- ¹²⁹ Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 30, 23, 73, 69, 80, 59.
- ¹³⁰ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.
- ¹³¹ Moshe Idel, *Primordial Wisdom: Philosophers' Quest*, curs, Universitatea Ebraică Ierusalim, 1991.
- ¹³² Cuvântul „Paradis” este sursa unui joc de cuvinte în cultura iudaică. Așa cum arată Moshe Idel (în cursul sus-menționat), printr-o evoluție mai puțin obișnuită, cuvântul cu sensul lui biblic a intrat în limba ebraică din limba greacă (care l-a preluat, la rândul ei, din sanskrită). În original, în limba ebraică locul primordial era redat exclusiv prin Eden sau Grădina Edenului. Paradis, în schimb, așa cum am arătat într-un capitol anterior, poate fi considerat a fi un cuvânt format din inițialele celor patru niveluri la care poate fi citit textul sacru. Așadar, se poate spune că intrarea celor patru învățați în Paradis este de fapt încercarea lor de a citi în adâncul *Torei*.
- ¹³³ Termenii nu sunt întâmplători. Este evident că se referă la calea ascendentă a experienței mistice și la întoarcerea în lume după atingerea divinului.

5. METAMORFOZELE MISTICI

*A wise old owl sat on an oak
The more he saw the less he spoke
The less he spoke the more he heard
Why aren't we like that wise old bird?*

– Anonim –

În urma atingerii stării de uniune cu divinul, eul misticului se transformă radical. Are loc o adevărată renaștere, cu efecte definitive. După ce trece prin această experiență unică, este o altă ființă. Totuși, nu se poate spune despre el că este mai bun sau mai orice altceva, fiindcă nu există termen de comparație. El este doar altfel.

Două sunt evenimentele care determină transformarea misticului: iluminarea și eliberarea, care nu sunt întotdeauna echivalente cu salvarea sau redempțiunea. Aici intervine, în mod evident, semnificația diferită pe care o acordă fiecare religie acestor noțiuni.

În cazul **iudaismului**, *iluminarea* este legată de Lumina primordială emanată în procesul creației. Yehuda Ashlag¹ o descrie astfel: „Spiritul rău și potențialul demonic al omului poate fi stăpânit numai când Lumina Supremă strălucește în sufletul lui. Atunci el se poate desprinde de lucrurile pământești și se poate apropia de unitatea Creatorului. Această desprindere de lumile inferioare, realizată pe măsură ce își dezvoltă, în același timp, tendința de a se îndrepta spre sublim și spiritual, este un act de voință; acesta constă în transformarea voinței de a primi (vălul întunecat și obscur care îl separă de Dumnezeu) în voința de a împărtăși”. La rândul lui, Daniel Matt² povestește: „M-am ridicat să sting lumânarea și am văzut că lumina persista. Cum stăteam și mă uitam, lumina părea să vină din mine. Mi-am zis: «nu cred». M-am plimbat

prin casă și – uite, lumina se mișcă o dată cu mine! M-am întins pe canapea și m-am acoperit. Și, uite, lumina era încă cu mine!” Citind din *Merkabah Shlemah* 1a, 4b, Gershom Scholem³ arată și el: „Un puternic accent se pune pe iluminarea celor ce primesc revelația: «în inima mea era o lumină ca fulgerul» sau «în jurul meu lumea s-a transformat în puritate și inima mea s-a simțit ca și când aș fi intrat într-o lume nouă”». Sau, așa cum rezultă din *Sha'ar ha-Gemul* a lui Nahmanide: „Și, atunci când (sufletul) ajunge la sursa sa, se agață de lumina celestă din care derivă și devine unul cu ea. Subiectul (utilizând tehnicile Kabbalei profetice) vede scânteii de lumină și se simte ca și când ar fi uns de divinitate”. După cum arată Moshe Idel⁴, pentru kabbaliști Pardes-ul nu era o noțiune legată de intelect, ci de experiența luminii supreme. Această lumină nu era deci intelectuală, ci experiențială. De la *Geneză*, care începe cu crearea luminii, și până la concepția midrashică, după care activitatea principală a lui Adam în Paradis era de a contempla Lumina Shekhinah (lumina prezenței divine), iar Căderea a constat în pierderea abilității de a o contempla, textele iudaice sunt pline de reflecții asupra Luminii. Unul dintre exemplele cele mai reprezentative ale importanței acordate de mistica iudaică iluminării este interpretarea morții lui Ben Azzai (din legenda menționată în capitolul anterior) ca fiind o realizare supremă. Cu alte cuvinte, unirea misticului cu lumina divină a fost atât de totală, încât s-a transformat în identitate – Ben Azzai a devenit una cu divinitatea prin dispariția lui în lumină.

Eliberarea, în schimb, este văzută dintr-o perspectivă extrem de diferită. Kabbalah vorbește despre *Tikkun Olam* (Repararea Lumii). Pornind de la concepția cosmogonică numită *Shevirat HaKelim* (Spargerea Vaselor)⁵, conform căreia, în urma cutremurării Universului (Unității Divine) în momentul creației lumii, „Scânteii Sfinte” s-au împrăștiat în toate direcțiile, unele întorcându-se la Sursă și altele căzând în lume sub formă de lucruri și ființe⁶, mistica iudaică propune refacerea Unității primordiale prin adunarea laolaltă a tuturor

acestor scânteii împrăștiate. În acest context, întreprinderea mistică are ca scop influențarea lumilor (atât cea spirituală, cât și cea fizică) prin participarea directă la „reparare”. Așa cum arată Gershom Scholem⁷, prin rugăciuni și meditație, kabbalistul contribuie la ridicarea scânteilor, și deci la restaurarea stării de perfecțiune originară dinaintea creației cosmosului. În acest fel, misticul nu numai că se eliberează, dar devine eliberator pentru întreaga creație.

Misticii **creștini** consideră că Dumnezeu însuși este *Lumina*. „Dumnezeu este Lumina... arătându-se minții noastre pe măsură ce suntem purificați; și suntem iubiți în măsura în care el ne pătrunde în minte... și se împărtășește asupra celor exterioare Lui. Acea Lumină care este contemplată în Tată și Fiul și Sfântul Duh, ale cărei bogății constau în unitatea lor ca natură, și care depășește strălucirea Lor”, spune Grigorie din Nazianz⁸ în *Orație* 40:5. Pentru el, cel mai important pas pe calea spre Iluminare este purificarea: „Fiindcă acolo unde este teamă, sunt respectate poruncile; și unde sunt respectate poruncile se purifică trupul, acel nor care acoperă sufletul și îl împiedică să vadă Raza Divină. Și, acolo unde este purificare, este Iluminare; iar Iluminarea este satisfacerea dorinței pentru cei care tânjesc după lucrările cele mai mărețe ale Celui Mai Măreț sau ale Celui care depășește orice măreție” (*Orație* 39:8). Pentru Angela Foligno⁹, cea mai importantă este credința manifestată prin rugăciune: „Nimeni nu poate fi salvat fără lumina divină. Lumina divină este cea care ne determină să începem și să progresăm și ne duce până la întâlnirea cu perfecțiunea. Așadar, dacă vrei să pornești și să primești lumina divină, roagă-te. Dacă ai început să progresezi și vrei ca lumina să se intensifice înlăuntrul tău, roagă-te. Iar, dacă ai ajuns la întâlnirea cu perfecțiunea și vrei să fii super-iluminat astfel încât să poți rămâne în acea stare, roagă-te”. O viziune mai abstractă propune Nicolaus Cusanus¹⁰: „... de la nivelul intelectului ridică-te spre Dumnezeu, care este lumina intelectului. În lumina Domnului stă toată cunoașterea noastră, așa încât nu noi suntem cei care știm, ci Dumnezeu este cel

care știe în noi. Atunci când ne ridicăm la cunoașterea lui Dumnezeu, deși El ne rămâne necunoscut, totuși ne mișcăm numai în lumina Lui, care se transmite asupra spiritului nostru, ca să putem purcede spre Dumnezeu în lumina Lui". Fără îndoială că cea mai importantă manifestare a luminii în creștinism este Schimbarea la Față a lui Iisus Hristos, de pe Muntele Tabor¹¹. Prin generalizare, Iisus este lumina din lumină, iar botezul este luminare. Aici însă se pierde sensul experiențial al misticii, întrucât acest tip de luminare nu este un apogeu al drumului, ci un dar la început de drum. În acest caz, lumina divină este văzută ca element al experienței mistice, prin considerarea ei ca fiind caracterul vizibil al divinității, al energiilor prin care Dumnezeu se comunică și se dezvăluie celor ce și-au purificat inimile.

Pe de altă parte, *eliberarea* este tradusă prin acceptarea tribulațiilor vieții ca fiind încercări la care Dumnezeu îl supune pe om pentru a-i testa credința. În mod paradoxal, eliberarea constă într-o luptă permanentă pentru păstrarea echilibrului interior. În cuvintele Teresei d'Avila¹²: „Poate credeți că mă refer la cei aflați la început de drum, și că mai târziu aceștia se pot odihni: dar, așa cum v-am spus deja, singura odihnă de care se bucură aceste suflete este de natură interioară; de odihnă exterioară vor avea parte din ce în ce mai puțin, și nici nu vor dori mai multă. Care ar fi, după voi, scopul acestor inspirații – sau, mai corect spus, aspirații – pe care le-am descris, și al acestor mesaje transmise de suflet din centrul său interior către cei din afara Castelului și către Locuințele care sunt în afara locului în care el însuși se află? Ca să-l adoarmă? Nu, nu, nu. Sufletul, acolo unde se află acum, se luptă mai din greu să împiedice facultățile, simțurile și toate celelalte care sunt legate de trup să hoinărească, decât atunci când suferea alături de ele. Fiindcă atunci nu înțelesese ce câștig uriaș poate veni din încercări, care pot fi în adevăr mijloace prin care Dumnezeu l-a adus în această stare, și nici că această însoțire de care se bucură acum îi va da mai multă putere decât a avut vreodată. Căci dacă, așa cum a grăit David,

cu ceea ce este sfânt ne vom sfinți, nu există îndoială că, o dată uniți cu Puterea, vom căpăta putere prin cea mai suverană uniune a spiritului cu Spiritul și vom aprecia puterea sfinților care i-a întărit în suferință și moarte”. În aceste circumstanțe, eliberarea completă este imposibil de obținut în timpul vieții. Permanentizarea uniunii cu Dumnezeu, extazul perpetuu este posibil numai în viața eternă. El poate fi echivalat cu intrarea în Rai și eventuala transformare în înger. Creștinismul ortodox propune o variantă proprie, diferită. În *Lenten Triodion*¹³ se poate citi:

Cum să vă numim, Sfinților?
 Cherubimi, fiindcă Hristos s-a bazat pe voi?
 Sau Serafimi fiindcă îl glorificați neostoit?
 Îngeri fiindcă ați renunțat la trup?
 Sau Puteri fiindcă ați înfăptuit miracole?

„Binecuvântată fie Armata Regelui Ceresc! Născuți pe pământ și îndurând suferințe ei s-au grăbit să obțină rangul de îngeri. Nepăsători față de trup, prin suferință, ei au devenit demni de nobilitatea lipsei de trup! Prin rugăciunile lor, Doamne, salvează-ne sufletele!” „Doamne, ți-ai transformat discipolii sfinți în raiuri vii.” În acest caz, harul și eliberarea sunt strâns legate și nu pot apărea decât împreună. Astfel, eliberarea este posibilă în timpul vieții. Depășind stadiul extazului, misticul ortodox trăiește experiența statornică a realității dumnezeiești în care există¹⁴.

Pentru misticii **islamici**, *lumina* are o importanță majoră. Shihabuddin Yahya Suhrawardi (1153/5-1191), supranumit „Maestrul Teosofiei Orientale”, a construit o întreagă cosmogonie bazată pe emanația luminii, conform căreia fiecare dintre luminile transcendente emane din Lumina Absolută este un istm, un „purgatoriu” care separă luminozitatea de sus de cea de jos¹⁵. *Coranul* cuprinde faimosul vers „Dumnezeu este lumina cerului și a pământului”. Lumina este modul cel mai înalt și cel mai original de manifestare a lui Dumnezeu. Ahmad Ibn 'Ata'Allah¹⁶ descrie:

„Când certitudinea asupra lui Dumnezeu cel Mare se instaurază în inimă... inima se liniștește în fața Maiestății Lui; apoi se lasă amăgită de ceea ce nu este dumnezeiesc. Așa ajunge să fie slabă și să se simtă obligată să-i ceară ajutorul Domnului. Atunci, Cel ce răspunde celor în nevoie când îi cer ajutorul, răspunde. Lumina strălucitoare se așază în inimă și stinge întunericul preocupării a tot ceea ce nu este dumnezeiesc. Atunci realitatea Împărăției (*al-Malakut*) îi devine vizibilă. Asta este ceea ce a vrut să spună Harithah când a zis Mesagerului Domnului: «Este ca și cum aș vedea, distinct, Tronul lui Dumnezeu»¹⁷. La care Mesagerul Domnului a răspuns: «Lumina lui Dumnezeu cel Mare este credința din sufletul omului». Această viziune bazată pe credință amintește de cea a Angelei Foligno. Jalaluddin Rumi¹⁸ menționează și el: „Cum pot să încapă razele luminii lui Dumnezeu în inima ta? Și totuși, când cauți, este acolo, dar nu în sensul conținerii, așa încât să poți spune că lumina este în acel loc. O vei găsi prin acel loc...” Iar ‘Abd al-Kader¹⁹ adaugă: „Lumina lui se împrășteie, iar acest proces nu este decât expresia desfășurării ordonate a atributelor Sale asupra non-ființei. «Posibile» sunt acele lucruri care se arată capabile să primească lumina, iar „imposibile” sunt cele care nu pot primi lumina. Numai la acestea a făcut aluzie Profetul – Pacea și Grația să fie cu El – când a zis «Allah a creat creaturile în întuneric, apoi le-a dat strălucire cu lumina Lui. Cei care au fost atinși de o parte din această lumină sunt pe drumul cel bun; iar cei care nu au reușit să fie atinși de ea sunt pierduți.»” (*Mawqif* 287).

Spre deosebire de cazul creștinismului catolic, în islamism *eliberarea*, care constă în însăși atingerea stării de uniune cu divinul, se poate obține în timpul vieții. În expresia lui Jalaluddin Rumi, „nimeni nu caută stele când soarele este pe cer. O persoană topită în Dumnezeu nu dispăre. El sau ea este doar complet cufundat în calitățile Domnului”. „Atunci când ești cu toți în afară de mine, nu ești cu nimeni. Atunci când ești numai cu mine, ești cu toți. În loc să fii atât de legat de toți, fii toți. Când devii atât de mulți, nu mai ești nimic.

Un gol.”²⁰ „Iubitorii (lui Dumnezeu) au devenit cu toții unul, adunați din Dragoste. Atunci când o sută de trupuri sunt aruncate în mina de sare, toate se transformă în sare – nu rămâne nici o dualitate, nici un «om din Marv» sau «om din Balkh».” „Deși cei îmbătați cu Dumnezeu sunt mii, ei sunt unul; cei îmbătați cu voința de sine sunt doi și trei.”²¹ ‘Abd al-Kader²² dă o explicație și mai detaliată: „Credința lui nu-i mai este de nici un folos. De fapt, credința este folositoare numai atâta vreme cât poartă vâlul și nu a obținut încă viziunea și dovada directă... Atunci când ascunsul se revelează, atunci când ceea ce doar știa devine vizibil în mod direct, sufletul nu mai are nevoie de ceea ce crede, ci numai de ceea ce contemplează și vede. Stările, intențiile, țelurile avute în cursul fazei credinței se transformă. Această transformare trebuie înțeleasă ca fiind pur interioară. În ce privește exteriorul ființei sale, nu se modifică nici o iotă. El continuă să se poarte într-un mod acceptabil Legii sacre și supus obiceiurilor și legii naturale, angajându-se în activități conforme cu situația și rangul său între ceilalți oameni” (*Mawqif* 172). Și din acest punct de vedere islamismul intră în contrast cu creștinismul catolic.

Pentru misticii **hinduși**, *iluminarea* pornește de la ideea că lumina, identificată cu ființa, dar și cu nemurirea, este creatoare. *Upanishadele* insistă pe faptul că ființa se manifestă prin lumina pură, iar omul cunoaște ființa printr-o experiență a luminii supranaturale. *Chandogya Up.*²³ (3, 13:7) spune că „lumina care strălucește dincolo de acest Cer, dincolo de toate, în lumile cele mai înalte, este, de fapt, aceeași lumină care strălucește înlăuntrul omului”. „În meditație adâncă aspiranții pot vedea forme ca zăpada sau fumul. Ei pot simți un vânt puternic sau un val de căldură. Pot vedea înlăuntrul lor din ce în ce mai multă lumină: flăcări, fulgere, soare sau lună. Acestea sunt semnele că au ajuns departe pe drumul spre Brahman”, se spune în *Shvetashvatara Up.* (2:11)²⁴. Într-o descriere asemănătoare celei a lui Daniel Matt, Sri Ramakrishna²⁵ povestește, nu fără umor: „Când am avut pentru prima dată starea de exaltare a minții, trupul meu radia lumină. Pieptul

meu era permanent aprins. Atunci m-am adresat Mamei Divine: «Mamă, nu Te arăta în afară. Te rog, intră înlăuntru». De aceea pielea mea e atât de pală acum. Dacă trupul meu ar fi fost încă luminos, oamenii m-ar fi deranjat; o mulțime s-ar fi învățit permanent pe aici. Acum nu există nici o manifestare exterioară. Asta ține buruienile la distanță». La rândul lui, Patanjali²⁶ explică: „Vechii yoghini credeau că există un centru real al conștiinței spirituale, numit «lotusul inimii», situat între abdomen și torace, care poate fi revelat prin meditație profundă. Ei susțineau că are forma unui lotus și că strălucește cu o lumină interioară. Se spunea că este «dincolo de tristețe», fiindcă cei care îl vedeau se umpleau de un sentiment extraordinar de pace și bucurie». Iluminarea constă, așadar, în realizarea identității Atman-Brahman. Se spune despre Brahman: „viața este trupul său, forma lui este lumina, sufletul său este spațiul”²⁷. „Există, cu siguranță, două forme ale lui Brahman: cea cu formă și cea fără formă. Cea cu formă este nereală, iar cea care este amorfă este reală, e Brahman, e lumina. Lumina, acesta e soarele, și chiar el își are această silabă OM ca Sine” (*Maitri Up.* 6,3)²⁸. O dată cu uniunea în inimă dintre Atman și Brahman, se produce iluminarea mistică simultan cu *eliberarea*.

Eliberarea este efectivă numai când implică esențialmente perfectă cunoaștere a lui Brahma. Dar teoria este valabilă și invers: pentru a fi perfectă, cunoașterea presupune realizarea „identității supreme”. Astfel, eliberarea și cunoașterea absolută sunt unul și același lucru. „Sinele care a ajuns la perfecțiunea Cunoașterii Divine și care a obținut, prin urmare, Eliberarea finală urcă, părăsindu-și forma corporală (fără să mai treacă prin stări intermediare) spre Suprema Lumină (spirituală) care este Brahma, identificându-se cu El, într-o manieră conformă și nedivizată, precum apa pură amestecându-se în lacul limpede (fără să se piardă în el) devine în toate conformă cu acesta.”²⁹ Aceasta însă nu înseamnă că eliberarea vine doar după moarte. Ea poate fi obținută și în timpul vieții, având aceeași valoare, întrucât pornește de la ideea că forma nu are importanță. După atingerea ei yoghinul

nu mai are nimic de obținut, fiindcă a realizat transformarea (adică trecerea dincolo de formă) în sine însuși, dacă nu și în ceea ce privește exteriorul. În aceste condiții nu-l mai interesează faptul că mai subzistă o aparență formală în lumea manifestă, din moment ce pentru el ea nu mai există decât la modul iluzoriu. În cuvintele *Upanishadelor*³⁰: „El a renunțat la toate legăturile egoiste și nu respectă nici un ritual și nici o ceremonie. Are posesiuni minime și își trăiește viața pentru binele tuturor. (...) El întâmpină căldura și frigul, plăcerea și durerea, onoarea și dezonoarea cu același calm. Nu e afectat de calomnie, mândrie, gelozie, legi, bucurie, tristețe, lăcomie, furie, infatuare, incitare, egoism sau alte asemenea; fiindcă el știe că nu este nici trup și nici minte... Dumnezeu este adevărata lui casă... fiindcă a intrat în starea unitivă. Renunțând la orice dorință egoistă, el și-a găsit pacea în Dumnezeul iubirii. El nu oferă nici o obligație ancestrală; nu laudă pe nimeni, nu învinuiește pe nimeni și nu depinde niciodată de nimeni. El nu mai are nevoie să repete mantrele și nici să practice meditația. Lumea schimbării și Realitatea neschimbătoare sunt una pentru el, fiindcă el vede totul în Dumnezeu” (*Paramahansa Up.* 1, 2, 4).

Deși moștenitor al multor aspecte din hinduism, în cazul **budismului** *iluminarea* este legată mai mult de imaginile mitologiei decât de efectul cunoașterii. Preluând descrierea din *Bhagavad Gita* (14, 2), conform căreia, „când se produce gnoza, lumina țâșnește din orificiile capului”, se spune despre Buddha în *samadhi*: „o rază de lumină, numită Podoaba Luminii Gnozei – țâșnind din deschizătura protuberanței craniene –, dansează deasupra capului său”.³¹ Cum budismul cunoaște variante de manifestare suficient de diferite, și iluminarea are diferite interpretări. În varianta Zen, *Bodhidharma*³² vorbește despre procesul iluminării ca fiind aproape fizic: „Dacă, precum în vis, vezi o lumină mai puternică decât soarele, legăturile tale cu lumea se vor desface și natura realității ți se va revela. O astfel de întâmplare servește ca bază a iluminării. Dar asta este ceva ce numai tu știi. Nu poți explica și altora. Sau dacă, în timp ce te

plimbi, stai jos sau lungit într-un luminii liniștit, vezi o lumină, indiferent dacă este strălucitoare sau slabă, nu le spune celorlalți și nu te concentra asupra ei. Este lumina propriei tale naturi. Sau dacă în timp ce te plimbi, stai în picioare sau jos, sau întins în liniștea și întunericul nopții, totul îți apare ca în plină lumină a zilei, nu te mira. Este propria ta minte pe cale să se reveleze. Sau dacă în timp ce visezi noaptea vezi luna și stelele în toată claritatea lor, înseamnă că activitățile minții tale sunt pe cale să se oprească. Dar nu le spune celorlalți". Principalul mijloc de a obține iluminarea este meditația șezând în poziția lotusului, la care se adaugă întrebarea fără răspuns care are ca scop schimbarea modului de gândire al ucenicului, prin ducerea ei dincolo de absurd, și care are ca rezultat *eliberarea*.

„Câtă vreme muritorii trăiesc, îi preocupă moartea. Când sunt sătui, îi preocupă foamea. A lor este Marea Nesiguranță. Dar înțelepții nu se gândesc la trecut. Și nu îi preocupă viitorul. Și nici nu se agață de prezent. De la o clipă la alta urmează Calea.”³³ Aceeași diferență între iluminare și eliberare apare în budismul Hinayana sau Theravada. Acesta este mai strict și stabilește diferențe între starea în care a ajuns un *arhat* iluminat și starea de Buddha, precum și între nirvana atinsă în timpul vieții și cea de după moarte. În Tibet, Sogyal Rinpoche³⁴ subliniază lipsa de importanță a aparențelor: „... când natura minții ne este prezentată de un maestru, ni se pare prea simplu ca să credem (că este așa). Mintea noastră obișnuită ne spune că nu se poate, trebuie să fie mai mult decât atât. Trebuie, în mod sigur, (cunoașterea) să fie mai «glorioasă», cu lumina strălucind în jurul nostru, cu îngeri cu păr auriu coborând să ne întâmpine și cu o voce adâncă de Vrăjitor din Oz care să ne anunțe: «Acum ți-a fost prezentată natura minții tale». Dar (în realitate) nu are loc un astfel de spectacol. (...) Mult prea des oamenii recurg la meditație sperând să obțină rezultate extraordinare, precum viziuni, lumini sau vreun miracol supranatural. Atunci când nu se întâmplă nici un astfel de lucru, se simt extrem de dezamăgiți. Dar adevăratul miracol al meditației este mult mai comun și

mai folositor..." În acest caz se păstrează echivalența iluminării cu eliberarea. Constând într-o răsturnare a percepțiilor și noțiunilor, eliberarea este o trezire determinată de vederea perspicace (*laghs thong*), care te face să descoperi, dincolo de lumea virtuților și a viciilor, o sferă unde contrariile nu își mai au locul. Așa cum rezultă din *Dhammapada*⁵⁵, Brahmin este cel care „a trecut dincolo de dualitate, nu cunoaște malul ăsta, malul celălalt sau pe amândouă, are mintea liniștită, fără gânduri, nu are atașamente, acceptă nemișcat critica, răul tratament și lanțurile și e puternic în răbdarea sa, a simțit sfârșitul suferințelor aici, în această viață, a lepădat povara și s-a eliberat!" „Eliberată prin realizare și pace totală, mintea unui astfel de om este liniștită, la fel ca și cuvântul și acțiunea lui. Cel care cunoaște ne-creatul, care a depășit renașterea, care a făcut să dispară posibilitatea manifestării binelui și răului și a lepădat orice dorință, nu are nevoie de credință. Acesta este într-adevăr omul suprem." Așadar, eliberarea nu implică ideea de moarte. Dar nici sfințenia obținută prin virtute. Budismul tibetan susține importanța aproape exclusivă a înțelegerii – a cunoașterii – în încercarea de a ajunge la un anumit tip de indiferență față de manifestările din jur, dar și din interiorul minții.

Nici în **taoism** nu lipsește concepția despre însemnătatea *luminii*. Deși propune aceeași idee a întoarcerii spre sine și închiderii porții spiritului prin reducerea capacității cognitive și practicarea nefăptuirii, pentru ca astfel să perceapă armonia de sine și eternul, și să obțină astfel iluminarea, baza de pornire este diferită. Taoismul pledează împotriva cunoașterii, care, fiind legată de dorință, aduce dezechilibru, și susține, în schimb, că pe lângă contemplarea apariției, devenirii și extincției lucrurilor, iluminarea înseamnă intuirea deplină a coerenței fundamentale a universului în virtutea principiului însuși al unității. „Uită-te la fereastra asta: nu e decât o gaură în zid, dar datorită ei camera e plină de lumină. Tot așa, când facultățile sunt golite, inima se umple de lumină", spune Chuang Tzu⁵⁶. „Eliminând blând toate obstacolele din calea propriei sale înțelegeri, el își menține

permanent sinceritatea necondiționată. Umilința, perseverența și adaptabilitatea sa evocă răspunsul universului și îl umplu de lumina divină”, arată și Lao Tzu³⁷, în *Hua Hu Ching*. În *Shui-ch'ing Tzu*³⁸ se poate citi: „În centrul compasiunii se află locul uniunii, în interiorul Porții Misterioase se află țărâmul *yao-chi* (vidul primordial). Încuie maimuța și gorila astfel încât să nu poată fugi. Îmblânzește calul sălbatic ca să nu poată scăpa de sub control. Prinde deschiderea Porții și, când cultivarea e completă, raza luminii aurii îți va invada întreg trupul”.

Ca și în cazul celorlalți mistici orientale descrise mai sus, *eliberarea* se poate obține și în timpul vieții. Chuang Tzu³⁹ explică: „Bunurile și posesiunile nu au valoare în ochii lui. El se ține departe de bunăstare și onoare. Viața lungă nu este motiv de bucurie, și nici moartea prematură, de tristețe. Succesul nu e pentru el un motiv de mândrie, iar nereușita nu e o rușine. Chiar de ar avea toată puterea din lume, nu ar considera-o ca fiind a lui. Dacă ar cuceri totul, nu l-ar lua pentru sine. Gloria lui stă în cunoașterea faptului că toate lucrurile se întâlnesc în Unul, iar viața și moartea sunt la fel”. „Acea (ființa care a atins starea de unire cu totalitatea universală) nu mai depinde de nimic; ea este perfect liberă... De aceea se spune pe bună dreptate: ființa supraumană nu mai are individualitate proprie; omul transcendent nu mai are acțiune proprie; Înțeleptul nu mai are un nume propriu; căci el este una cu Totul.”⁴⁰ La rândul său, Lao Tzu⁴¹ arată în *Hua Hu Ching*: „Urmând această cale simplă, devii extraordinar, de nemăsurat, o ființă de o subtilitate cosmică profundă. Depășești spațiul și timpul în momentul când înțelegi adevărul subtil al universului. (...) Cine se poate bucura de iluminare și rămâne indiferent la suferința lumii? Asta nu ar fi în conformitate cu Calea. Numai cei care se pun în slujba celorlalți mai mult pe măsură ce înțeleg pot fi numiți bărbați și femei ai lui Tao”. Pe scurt, *eliberarea* constă în reîntoarcerea la natura primordială.

Se poate constata din cele descrise până acum că elementul comun al *eliberării* în toate cele șase mistici fundamentale se află în dimensiunea etică a acestora.

Indiferent de concepția filosofică de la care pornesc, într-o formă sau alta iudaismul, creștinismul, islamismul, hinduismul, budismul și taoismul propun, în fond, aceeași conduită a punerii în serviciul celorlalți, a binelui făcut necondiționat și a iubirii multiplului ca manifestare a unicității divine.

NOTE

¹ Yehuda Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 43.

² Daniel Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem, p. 106-107.

³ Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 18, 180-181.

⁴ Moshe Idel, *Primordial Light: Ecstatic's Quest*, curs, Universitatea Ebraică Ierusalim, 1991.

⁵ Confirmată de curând prin teoria științifică a *Big-Bang*-ului.

⁶ Care sunt deci toate pline de astfel de „scântei”, oricât de neînsemnate ar părea la prima vedere. Această idee corespunde în varianta modernă Teoriei Haosului – toate sistemele dezechilibrate au tendința de a se întoarce la starea preexistentă de echilibru cvasistaționar.

⁷ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, idem.

⁸ Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.

⁹ Angela of Foligno, *Angela of Foligno: Complete Works*, idem, p. 234.

¹⁰ Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 225.

¹¹ Care nu întâmplător amintește de iluminarea la față a lui Moise pe Muntele Sinai, atunci când stabilea o bază materială pentru religia iudaică.

¹² Teresa of Avila, *Interior Castle*, idem, *Seventh Mansions*, capitolul 4, paragraful 10, p. 229.

¹³ *The Lenten Triodion*, London, Faber & Faber, 1977, vineri, săpt. 2, Mattins, Apostikha, Ton 8, luni, Ton 5, miercuri, săpt. 5, Vespers, Ton 8.

¹⁴ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, idem.

¹⁵ Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Saints*, Caravan, 1976.

După cum explică Nasr, „fiecare lumină acționează ca un vâl care ascunde și revelează simultan lumina superioară – ascunzând-o ca să nu se transmită în intensitatea ei completă și revelând-o în așa fel încât să permită unui anumit grad de efuziune și iradiere să pătrundă pentru a da posibilitatea următorului membru aflat în josul ierarhiei să ia naștere”.

¹⁶ Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 150.

¹⁷ Ceea ce amintește de Tronul lui Dumnezeu din mistica iudaică *merkabah*.

¹⁸ Jalaluddin Rumi, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, idem, p. 173.

¹⁹ 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 86.

²⁰ Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, idem, p. 114, 28.

²¹ Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 219, 312.

²² 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 72.

²³ Citată de Cristian Tabără, în *Experiența mistică a luminii în religiile orientale și în creștinismul ortodox*, București, Editura Paideia, 2000, p. 19.

²⁴ *The Upanishads*, idem, p. 221.

²⁵ Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 404.

²⁶ Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 49.

²⁷ Cristian Tabără, *Experiența mistică a luminii în religiile orientale și în creștinismul ortodox*, idem, p. 32, citând din *Chandogya Up.* III, 14, 2-4.

²⁸ Citată de Cristian Tabără, în *Experiența mistică a luminii în religiile orientale și în creștinismul ortodox*, idem, p. 33.

²⁹ René Guénon citând din *Brahma Sutra*, *Adhyaya 4, Pada 4*, sutrele 1-4, în *Om și devenirea sa după Vedanta*, Editura Antet, București, 1995, p. 173.

³⁰ *The Upanishads*, idem, p. 245-246.

³¹ Cristian Tabără, *Experiența mistică a luminii în religiile orientale și în creștinismul ortodox*, idem, p. 20.

³² Bodhidharma, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 33.

³³ Bodhidharma, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 75.

³⁴ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 54, 80.

³⁵ *The Dhammapada*, idem, p. 373-402, 96-97.

³⁶ Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, 4:1, p. 77-78.

³⁷ Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 18.

³⁸ Lao Tzu, *Cultivating Stillness: A Taoist Manual for Transforming Body and Mind*, idem, p. 31-32.

³⁹ Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, 4:1, p. 106-107.

⁴⁰ Citat din René Guénon, *Omul și devenirea sa după Vedanta*, idem, p. 176. Guénon folosește pasajul pentru a arăta asemănarea cu viziunea hinduistă asupra eliberării.

⁴¹ Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 78, 53.

6. TRADIȚIA EZOTERICĂ IUDAICĂ

*Mysticism, but let us have no words,
angels, but let us have no fantasies,
churches, but let us have no creeds,
no dead gods hung on crosses in a shop,
nor beads nor prayers nor faith nor sin
nor penance:*

and yet, let us believe, let us believe.

Conrad Aiken, *Time in the Rock*

Fiecare mistică fundamentală este legată de o tradiție ezoterică. În cazul iudaismului, prima fază de manifestare a tradiției ezoterice o constituie apariția, în secolul I î.e.n., a unei preocupări speciale pentru ascensiunea extatică, prin diverse tehnici mistice (imnuri, rugăciuni, literatură liturgică, meditații), până la Carul Divin și Tronul Gloriei – numită *Ma'aseh Merkabah*, „Opera Carului”. Scrierile rămase din această perioadă, de obicei scurte și disparate, părănd să provină din texte mai ample, pierdute însă, descriu „Sălile” și „Palatele cerești” (*Hekhalot*) pe care le traversează misticul în drumul său spre această țintă. Sursa acestor texte se află în viziunea Carului Divin din *Iezechiel 1*, care este considerată drept o realitate religioasă și mistică fundamentală. Cum Dumnezeu nu poate fi văzut, ceea ce va vedea misticul pe Tronul Gloriei, așezat pe Carul Divin, va fi o formă aparent omenească (în sens invers afirmației biblice conform căreia omul a fost creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”), înconjurată de ființele (*hayyot*) care populează sfera divinității¹. De acești „paznici” așezați în stânga și în dreapta intrării în sala cerească se trece numai cu ajutorul unei parole: un sigiliu magic cu un nume de taină înscris pe el, care să îndepărteze demonii și ingerii vrăjmași². După cum argumentează Mircea Eliade³, în acest tip de experiență

mistică țelul credinciosului este mai puțin unirea cu divinitatea și mai mult viziunea lui Dumnezeu, contemplarea maiestății sale și înțelegerea misterele creației. Evident, traversarea „palatelor” reprezintă treptele desăvârșirii spirituale. Dumnezeu este Regele Sfânt⁴, a cărui reședință se află în „palatele liniștii”, care sunt înconjurată de râuri de foc traversate de poduri. În cel de-al șaptelea palat din cel de-al șaptelea firmament, „(el) contemplă chipul mistic al divinității, în simbolul «înfățișării cu chip de om», ce i s-a arătat proorocului Iezechiel (1, 26) stând pe tronul *Merkabah*. Lui Iezechiel i s-a arătat «măsura trupului», în ebraică *Shiur Qoma*, adică o reprezentare antropomorfică a divinității, înfățișându-se ca Primul Om, dar și asemeni Celui Iubit din *Cântarea Cântărilor*. În acest răstimp, sufletul primește revelația numelor mistice ale mădulelor sale”.⁵

Așadar, cum misticul de tip *Merkabah* nu își propune negarea sinelui său finit, în încercarea de a se uni cu divinul, mulțumindu-se să-l contemple și să se întoarcă apoi la limitele sale pământești, el nu trece prin tensiunea dintre planul ceresc și cel lumesc. O dată aflat în posesia tehnicii secrete, misticul își poate folosi cunoștințele „ca și cum ai avea în casă o scară pe care ai putea să-ți cobori după dorință”⁶. Aceasta este o posibilă explicație⁷ a faptului că, printr-o ciudată schimbare de terminologie, deși descrisă în termeni metaforici ascensionali, călătoria spre *Merkabah* este numită, în *Hekhalot Rabbati*⁸, „coborâre”. Cei care întreprindeau această călătorie, *Yorde Merkabah*, foloseau tehnici fizice (post, luarea unei anumite poziții, recitarea unor imnuri prescrise), fiind avertizați că nerespectarea regulilor poate duce la evenimente nefericite. Se spune că, în timp ce Rabi Iohannan ben Zakkai și Rabi Eleazar ben Arak stăteau sub un copac discutând despre secretele de nerostit ale cerului, din înalturi a pogorât un foc și îngerii au început să danseze în jurul lor⁹. La rândul lor, discipolii lui Rabi Iohannan, Eliezer și Ioshua, au fost înconjurați de flăcări în timp ce studiau opera carului, *Ma'aseh Merkabah*. Cu toate că textele de tip *Hekhalot* au un ton universalist, totuși ele nu se constituie într-o exegeză sistematică a *Bibliei*, de genul *Midrash*¹⁰.

Un alt set de texte importante ale misticii de tip *Merkabah* este cel format din diversele variante ale *Cărții lui Enoch* (etiopiană, slavonă și ebraică). Potrivit legendei (și aici intervine legătura misticii cu mitologia), Enoch a avut o viziune în somn. El s-a ridicat la ceruri, unde a văzut un zid de cristal, apoi un palat de cristal înconjurat de flăcări și, în cele din urmă, un palat de foc înconjurat de o strălucire de nesuportat, în care se afla Tronul lui Dumnezeu. În general, se consideră că această viziune a templului ceresc corespunde de fapt imaginii Templului din Ierusalim. Acolo Enoch a contemplat măreția lui Dumnezeu și a primit instrucțiuni referitoare la doctrinele secrete privind trecutul și viitorul. Pentru meritele (?) lui, el a fost transformat de Dumnezeu în înger, primind numele de Metatron și devenind intermediarul dintre om și divinitate. Practic, acest tip de texte constituie punctul de pornire al unui lung șir de interpretări și dezvoltări ulterioare, care a determinat pe mulți cercetători să considere că nu este vorba de o evoluție a misticii experiențiale, ci a unei literaturi mistice¹¹.

Din aceeași sursă pare să se fi inspirat și *Sefer ha-Razim* (*Cartea Secretelor*), apărută undeva între secolul al IV-lea și secolul al VII-lea e.n., care, într-un cadru narativ de tip *Merkabah*, prezintă rețete magice. Mitologia iudaică spune că, scrisă pe un safir, ea a fost înmănată de îngerul Raziel (Secretul lui Dumnezeu) lui Adam și a ajuns, prin intermediul lui Enoch, Noe, Sem și Avram, până la Solomon, care a făcut-o celebră prin folosirea ei ocultă. Spre deosebire de literatura de tip *Hekhalot*, *Sefer ha-Razim* folosește ființele celeste în scopul de a le cere ajutor în orice întreprindere.

În aceeași perioadă (secolul al IV-lea e.n.) apare menționată pentru prima dată o altă carte de căpătâi a misticismului iudaic, *Sefer Yetsirah* (*Cartea Creației*). Legenda acestei cărți este extrem de interesantă. Cum în anumite manuscrise este numită și *Otiyyot de-Avraham Avinu*, opinia cea mai răspândită – și probabil cea mai iubită de către ezoteriști și ocultiști – este cea conform căreia conținutul cărții i-ar fi fost transmis lui Avraham (de divinitate?), iar acesta l-ar fi

comunicat mai departe pe cale orală. O altă variantă susține că *Sefer Yetsirah* provine din Legea Orală care i-a fost dată de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai, o dată cu Legea Scrisă. Sub această formă ar fi supraviețuit în mediile inițiaților aleși până când, undeva în secolul I sau al II-lea e.n., ar fi fost transcrisă, posibil de către Rabi Akiba ben Joseph¹². Această concluzie se bazează pe câteva citate din *Talmud*¹³, unde apar rețete magice presupuse a fi preluate din tradiția orală a *Sefer Yetsirah*.

Sefer Yetsirah configurează un nou sistem cosmologic și cosmogonic. Deși își propune să reinterpreteze disciplinele talmudice referitoare la Creație, precum și cele legate de *Merkabah*, prin prisma influențelor filosofiei grecești¹⁴, până la urmă cartea determină apariția unui al doilea tip de misticism iudaic, *Ma'aseh Bereishit*, „Opera Creației”. Prima parte a cărții prezintă cele „treizeci și două de căi minunate ale Înțelepciunii (*Hokhmah*) prin care Dumnezeu a creat lumea”. Este vorba de cele zece numere primordiale, numite *Sefirot*¹⁵, care, după opinia specialiștilor¹⁶, corespund celor zece porunci, și de cele douăzeci și două de litere ale alfabetului ebraic, privite ca tot atâtea căi care leagă *Sefirot*-urile între ele. Gershom Scholem arată¹⁷ că „din cosmogonia și cosmologia întemeiate pe mistica limbajului, care trădează atât de net afinitatea cu ideile astrologice, căi directe duc, după toate dovezile, la concepția magică a forței creatoare și miraculoase a literelor și cuvintelor”. De aici valențele magice ale *Sefer Yetsirah*, care a fost folosită astfel și în scopuri taumaturgice, devenind un *vademecum* al kabbaliștilor.

În forma lui medievală, devenită clasică, misticismul iudaic se bazează pe trei elemente interconectate: *Torah*, *Talmudul* și *Kabbalah*. Se poate spune că, dacă *Torah* învață CE trebuie făcut, *Talmudul* spune CUM trebuie făcut, iar *Kabbalah* – DE CE trebuie făcut. Cuvântul ebraic *Kabbalah*, provenit din rădăcina verbală *k-b-l*, „a primi”, se traduce în general prin „tradiție primită orală”¹⁸. Deși au existat de-a

lungul istoriei multe texte kabbalistice, dintre care unele nici nu s-au păstrat până în zilele noastre, metoda principală de predare a învățăturilor Kabbalei a fost, până recent, transmisă pe cale orală de la maestru la discipol.

În definiția lui Gershom Scholem¹⁹, Kabbalah este mișcarea în care și-au găsit apogeul religios, cu precădere între secolele al XII-lea și al XVII-lea, tendințele mistice iudaice, într-o ramificare multiplă și într-o evoluție deosebit de vie. Scholem nu vede Kabbalah ca un sistem unitar de gândire mistică și teosofică, ci ca un proces caracterizat printr-o diversitate și abundență a contradicțiilor motivelor, și consideră că nu există o „doctrină a kabbaliștilor”.

Kabbalah s-a dezvoltat prin împletirea celor două tipuri de misticism iudaic timpuriu, *Ma'aseh Bereishit* și, respectiv, *Ma'aseh Merkabah*, avându-și rădăcinile în *Sefer Yetsirah* și, respectiv, în literatura *Hekhalot*. Primii care au acordat o importanță deosebită ambelor tipuri de misticism au fost pietiștii germani (*Hasidei Ashkenaz*), dintre care cei mai cunoscuți sunt Samuel Ben Kalonymus din Speyer (secolul al XII-lea), fiul său, Samuel Ben Kalonymus (cca 1150-1217), și discipolul acestuia, Eleazar din Worms (cca 1165-1230). Sub influența contemporanilor lor, mistici creștini, acești *hasidim* practicau un soi de ascetism, meditănd la misterul unității divine. Ei au lăsat în urma lor o colecție de învățături etice, *Sefer Hasidim*. Acest grup a dezvoltat gândirea mistică simbolică și mitică, aplicând-o în special la rugăciuni și meditație, prefigurând astfel apariția Kabbalei ca mișcare universală.

Se consideră că adevărata Kabbalah clasică s-a născut în 1180, în Franța, o dată cu apariția *Cărții Luminii* (sau *Strălucirii*), *Sefer ha-Bahir*. Această scriere scurtă și foarte enigmatică, compilată, în opinia lui Mircea Eliade²⁰, după materiale mai vechi, tratează despre sensul ezoteric al unor versuri biblice, despre literele ebraice și despre cele zece *Ma'amarot* (porunci) prin care Dumnezeu ascuns își revelează ființa divină. Construită sub forma unei culegeri de explicații teosofice ale *Bibliei* și citând ca sursă rabini din

perioada talmudică, reali, dar mai ales imaginari, *Sefer ha-Bahir* este văzută de Scholem²¹ ca o exegeză ale cărei noțiuni neexplicate, în loc să ofere o descifrare, se constituie într-o nouă codificare a textului sacru. Importanța deosebită a cărții constă în faptul că aici apare, pentru prima dată, echivalența simbolică dintre cele zece porunci și cele zece Sefirot-uri, desemnate textual ca atribute ale divinității. Primul mistic provensal care a analizat *Sefer ha-Bahir*, elaborând doctrina Sefirot, linie pe care l-a urmat un lung șir de kabbaliști, a fost Isaac Orbul (cca 1160-1235), fiul lui Abraham Ben David. Învățăturile lui s-au concentrat pe felul în care misticul se poate uni cu Sefirot în meditația și rugăciunea sa. Așa s-a născut teoria vizualizării Sefirot ca fiind în sine o formă specifică de meditație. Ca și predecesorii săi, Rabi Isaac a încercat să păstreze concepțiile mistice într-un cerc de elite, pentru a evita pericolul interpretării greșite și folosirii în scopuri magice necontrolabile. Evident, acest lucru a fost imposibil, iar Kabbalah, ajunsă publică, a atras interesul, dar și critica unor rabini²².

Doi dintre discipolii lui Isaac Orbul, Azriel și Ezra ben Solomon, au dus Kabbalah în Spania, unde a înflorit spectaculos. În Catalonia, la Gerona, ei au fost urmați de Moise ben Nahman (Nahmanide, cca 1195-1270), iar în Castilia, de frații Yakov și Isaac Cohen. Aici a cunoscut Kabbalah prima sa epocă de glorie, la sfârșitul secolului al XIII-lea. Figuri strălucite, ca Rabi Moses de Leon (cca 1250-1305) și Yosef ben Abraham Gikatilla (1248-1305), au lăsat în urma lor o serie de texte a căror analiză și preluare ulterioară a dat naștere unei întregi literaturi mistice²³. Cartea de căpătâi a kabbaliștilor spanioli a fost *Sefer ha-Zohar* (*Cartea Splendorii*), scrisă, după toate probabilitățile²⁴, de Moses de Leon, deși acesta i-o atribuia lui Simeon Bar Yochai, *tanna* (maestru) din secolul al II-lea e.n.

Sefer ha-Zohar este o călătorie mistică prin *Torah*, prin legea și prin mitologia iudaică. După Gershom Scholem, ea reprezintă pur și simplu teosofia iudaică, doctrina mistică al

cărei principal scop este cunoașterea și descrierea lucrării misterioase a divinității. Lipsit de calități și imposibil de perceput în totalitatea Lui, Dumnezeu ascuns, numit *Ein Sof* (Nesfârșit), se manifestă prin atribute care reflectă, la rândul lor, diverse aspecte ale naturii divine. Spre deosebire de alte religii, în iudaism creația are loc în interiorul lui Dumnezeu: *Ein Sof* iese din repaus și se desfășoară în cosmogonie și autorevelare. Acest act transformă *Ein Sof*, plenitudinea inefabilă, în „neant” mistic, din care emană Sefirot²⁵. Astfel, cele zece Sefirot-uri reflectă cele zece atribute fundamentale ale lui Dumnezeu, dar și cele zece niveluri prin care circulă viața dumnezeiască. Fiecare dintre ele are o semnificație specifică și împreună formează „universul unificat” al divinității, sub forma arborelui mistic al lui Dumnezeu. Kabbaliștii regăsesc această structură în toate aspectele existenței. Există, astfel, un arbore sefirotic prin care este reprezentată evoluția regnului vegetal, unul pentru evoluția regnului animal și chiar unul pentru corpul uman²⁶.

Care sunt însă cele zece Sefirot-uri și ce semnificație au ele?

Keter (Coroana) reprezintă primele simptome de voință ale divinității, impulsul dinaintea gândului. Supranumită *Ayin*, „Nimicitate”, aceasta este noțiunea cea mai relevantă pentru înțelegerea reală a divinului, în calitatea lui de necreat. Privită prin prisma conștiinței umane, ea se referă la starea de meditație, în care misticul pierde orice sens al sinelui și al existenței individuale, al distincției dintre lucruri, al senzațiilor și sentimentelor, și se contopește cu absolutul divin. În scopuri meditative, numele asociat lui *Keter* este **Ehyeh** („Eu sunt cel ce sunt”, *Exod* 3:14), care semnifică existența pură a lui Dumnezeu. La fel ca în multe alte culturi, porțiunea corespunzătoare din corpul uman este spațiul de deasupra capului, uneori numit „aură” și întotdeauna asociat spiritualității. Culorile prin care este simbolizată *Keter* sunt albul sau negrul, iar planeta corespunzătoare în astrologie este Neptun.

Hokhmah (Înțelepciunea) reprezintă impulsul creator inițial al lui Dumnezeu, conținând în sine întregul potențial de

creație, la toate nivelurile. În plus, *Hokhmah* este considerată a fi „*Torah* primordială”, înțelepciunea divină în forma ei cea mai pură, înaintea revelării sale către lume. Din perspectiva conștiinței umane, ea se referă la primul semn de manifestare a intuiției în cadrul procesului gândirii, înaintea articulării raționale a unei idei. În anatomia umană, *Hokhmah* corespunde emisferei drepte a creierului. Numele divin asociat este **Yah**, culoarea simbolică este albastrul, iar planeta corespunzătoare în astrologie este Uranus.

Binah (Inteligența sau Înțelegerea) este stadiul în care gândul divin sau impulsul creator începe să capete formă distinctă. Dacă *Hokhmah* este „sperma”, ce conține „codul genetic”, *Binah* este „oul” sau „pântecul”, fără de care potențialul nu poate deveni viabil. Ea mai este numită mama „superioară”, prin contrast cu *Malkhut*, mama „inferioară”. În conștiința umană, ea este punctul în care intuiția se transformă, prin reflecție și analiză rațională, în gând definit. În corpul uman, *Binah* corespunde astfel emisferei stângi a creierului. Numele divin asociat este **YHWH** pronunțat (precum în *Biblie*) **Elohim**, iar planeta corespunzătoare în astrologie este Saturn. Culoarea simbolică a lui *Binah* este verdele.

Hesed (Bunătatea sau Mila) este Sefira dragostei divine, pure și necondiționate. Este aspectul divinității care revarsă dragostea și binecuvântarea nemărginită asupra creației. În aceeași măsură, în conștiința umană *Hesed* reprezintă simțămintele de iubire necondiționată ale meditatorului pentru toate ființele, și corespunde brațului drept. Numele divin asociat este **El**, culorile simbolice sunt albul și auriul, iar planeta corespunzătoare este Jupiter.

Gevurah (Puterea sau Rigoarea)²⁷ acționează ca o contrapondere, sau ca o antiteză, la iubirea pură și necondiționată a lui *Hesed*. În absența ei, creația ar fi copleșită de dragostea lui Dumnezeu și reintegrată în divinitate. De aceea, *Gevurah* limitează și reține, atunci când este necesar, bunătatea. În mod similar, cum în timpul meditației pot apărea atât gânduri care merită atenție, cât și gânduri care doar

distrag, *Gevurah* are rolul de a judeca și discrimina. Ea corespunde brațului stâng, este asociată numelui divin **Elohim** și este simbolizată de culorile roșu și argintiu. Planeta corespunzătoare este Marte.

În viziunea unora dintre kabbaliști, între *Hesed* și *Gevurah* s-a plasa o pseudo-Sefira, numită *Daat*, deasupra lui *Tiferet* și sub *Hokhmah* și *Binah*. *Daat* înseamnă cunoaștere (care în limba ebraică este echivalentă cu credința). Corespunzând planetei Pluto din astrologie, *Daat* se referă la transformarea misticului prin Cunoaștere.

Tiferet (Frumusețea sau Armonia) armonizează *Hesed* și *Gevurah*. Conform *Zoharului*, originea ultimă a răului stă în prea multă *Gevurah*. *Tiferet* aduce echilibrul și corespunde *Torei* scrise, reprezentând înțelepciunea divină revelată într-o formă articulată. Tot *Tiferet* este aspectul masculin transcendent al divinității. În conștiința umană, *Tiferet* joacă același rol armonizator, reprezentând *ruach*, nivelul moral al sufletului, și determinând sensul identității individuale. *Tiferet* este singura Sefira legată de toate celelalte. Corespunde inimii (sau torsului), este asociată numelui divin **YHVH**, iar culoarea sa simbolică este violetul. Planeta corespunzătoare este Soarele.

Netzach (Victoria sau Îndurarea) și *Hod* (Splendoarea sau Gloria) funcționează, în general, ca pereche. Ele sunt, în esență, tot niște filtre, care continuă funcția discriminatorie a lui *Hesed* și *Gevurah*. În același timp, ele constituie sursa de inspirație a profeților. *Netzach* reprezintă încrederea și perseverența, capacitatea de a vedea lucrurile în ansamblu, iar *Hod* – grațitudinea și sinceritatea, abilitatea de a analiza și verbaliza gândurile și impresiile. În anatomia umană, ele corespund piciorului drept și, respectiv, stâng, precum și rinichilor. Numele divine asociate sunt **YHVH Tzevaot** și **Elohim Tzevaot**, iar culorile – roz-deschis și, respectiv, închis. În astrologie, planetele corespunzătoare sunt Venus și Mercur.

Yesod (Fundăția sau Temelia) este Sefira prin intermediul căreia creativitatea și fertilitatea divină ajung la ultima lor manifestare și la restul creației. În conștiința umană, ea

semnifică devenirea prin înțelepciune, fiind legată de energie și de forța generativă. *Yesod* corespunde nivelului *nefesh* al sufletului și, respectiv, organelor genitale. Ea este asociată numelui divin **Shaddai**, culorii portocaliu și Lunii.

Malkhut (Regatul sau Suveranitatea) sintetizează toate Sefirot-urile precedente și servește ca legătură între acestea și restul realității, respectiv lumea fizică. O dată cu voința divină de a dăru, s-a născut și vasul în care darul să fie primit. Fiind ultimul nivel de receptare, *Malkhut* adună tot ce vine de la nivelurile superioare. Ea este adesea numită și *Shekhinah*, fiind asociată aspectului feminin al divinității. Conform Kabbalei, situația ideală, atât pentru lumea divină, cât și pentru restul creației, este atunci când *Tiferet* și *Malkhut*, aspectul masculin și, respectiv, cel feminin al divinității, transcendentul și imanentul, sunt integrate prin acțiunea dreaptă și meditația misticului. După *Zohar*, la început unirea era permanentă, și numai păcatul lui Adam a determinat „exilul *Shekhinah*”. Abia după restaurarea armoniei originare în actul răscumpărării, „Dumnezeu va fi unul și numele său Unu”. În termeni umani, *Malkhut* reprezintă calitățile de autocontrol și responsabilitate și corespunde picioarelor. Numele divin asociat este **Adonai**, iar culoarea este albastrul sau negrul.

Cele zece Sefirot-uri sunt legate între ele astfel încât fiecare le cuprinde pe celelalte, ca într-o imagine holografică. Așa sunt posibile numeroase combinații, ca, de exemplu, *Keter* în *Keter*, *Hokhmah* în *Keter* etc. Din punctul de vedere al meditației, acest sistem poate duce la rezultate fascinante. O veche practică a Kabbalei, numită „cele cincizeci de porți ale înțelegerii”, propune corelarea unei combinații sefirotice, începând cu *Hesed*, cu fiecare zi din perioada celor patruzeci și nouă (*Omer*) dintre Pesach (Paștele) și Shavuot (festival al dăruirii *Torei* și al primei recolte a anului). Se ajunge astfel ca în a doua zi de *Omer*, *Gevurah* în *Hesed*, misticul să mediteze la nevoia disciplinei și discriminării în dragoste și la felul cum pot fi îmbunătățite aceste calități. De fapt, este vorba de patruzeci

și nouă de zile de autoelevare și autoevaluare, urmate de o zi a revelației profetice. Se spune că aceasta a fost practica prin care poporul lui Israel a încercat să se ridice la nivelul spiritual necesar pentru a putea primi cele zece porunci pe Muntele Sinai. Din această perspectivă, cum profeția este, până la urmă, o transferare de energie de la Dumnezeu la om, există clasificări ce propun, spre exemplu, o ierarhie sefirotică a profețiilor biblice: Avraham este asociat cu *Hesed*, Isaac – cu *Gevurah*, Iacob – cu *Tiferet*, Moses – cu *Netzach*, Aaron – cu *Hod*, Iosef – cu *Yesod* și David – cu *Malkhut*.²⁸

Este evident, așadar, că în *Zohar* și în linia kabbalistică determinată de această carte simbolismul organic este însoțit de simbolismul Cuvântului, prin numele pe care Dumnezeu și le-a dat Sieși.

Abraham Abulafia, reprezentant al aceleiași perioade, a rămas în istorie ca cel mai cunoscut practicant al Kabbalei de tip extatic. Nemulțumindu-se cu contemplarea măreției lui Dumnezeu, oferită de misticismul *Merkabah*, el a urmărit să obțină *unio mystica* cu divinitatea, sau *devekut*, tradus prin transformarea ființei umane în Dumnezeu. Sintetizând, în viziunea lui, aristotelianismul lui Moise Maimonide cu elemente ale misticismului sufit²⁹, Abulafia a folosit o serie de practici de concentrație (*hitbodedut*) bazate pe gramatologie și pronunțarea numelor divine, dar și pe tehnici de tip yoga: ritmul respirației, posturi, forme de incantație.

În perioada următoare, Kabbalah s-a consolidat prin apariția unui mare număr de imitații și comentarii ale *Sefer ha-Zohar*, dar și prin inițierea unor demersuri de reconciliere a sa cu filosofia evreiască aristoteliană. Kabbalah a cunoscut a doua sa epocă de glorie, așa cum era firesc, în Palestina. Aici, Iosef Caro (1488-1575) a integrat tradiția rabinică (*halakha*) experienței mistice de tip kabbalistic. Așa cum rezultă din jurnalul său, deși preocupat de studiul religios, el a cunoscut fascinante experiențe extatice inspirate de un *maggid*, inger mesager al puterilor cerești. La rândul lui, Moses Cordovero din Safed (1522-1570) a încercat să

sistematizeze, în secolul al XVI-lea, întreaga gândire kabbalistică anterioară, cu un accent special pe învățăturile *Zoharului* și interpretările sale. În cartea sa, *Pardes Rimmonim* (*Livada de Rodii*), Cordovero a demonstrat unitatea tradiției kabbalistice teosofico-teurgice a *Sefirot*, prin organizarea învățăturilor și simbolurilor sale ascunse și adesea contradictorii într-un sistem filosofic coerent. Succesorul său, Isaac Luria, *Ari ha-Kadosh*³⁰ (Leul Sfânt din Safed) (1534-1572), și discipolii săi, dintre care cel mai important a fost Chaim Vital (1543-1620), au făcut cunoscută pentru prima dată o asemenea mitologie kabbalistică comprehensivă. Aceasta cuprindea autoevoluția inițială a lui Dumnezeu, creația universului și a umanității, originile răului, metoda prin care acesta poate fi anihilat și felul cum poate fi restabilită unitatea originară a divinității și creației. Luria a instituit un sistem elaborat de meditații și practici ritualice menite a facilita legătura omului cu divinul. Doctrina lui a devenit nu numai forma cea mai acceptată a Kabbalei, dar chiar și a iudaismului însuși, în măsura în care se poate spune acest lucru.

Dacă până în 1492 misticismul evreiesc pune accentul pe înțelegerea Creației în scopul posibilității întoarcerii la perfecțiunea originară, după expulzarea evreilor din Spania centrul de interes al mysticilor s-a mutat asupra redempțiunii. Pentru a explica creația din această nouă perspectivă, Luria a adus o serie întreagă de noi concepții în viziunea kabbalistică. După el, existența Universului a fost posibilă printr-un proces de contracție (*tzimtzum*) a divinității³¹. Pentru a da lumii finite posibilitatea să existe, Dumnezeu a trebuit să se retragă dintr-o porțiune din interiorul său, spațiu mistic în care s-a întors prin actul creației și revelației. Primul act al *Ein Sof* nu a fost deci în afară, ci înăuntrul Ființei înseși. *Tzimtzum* devine astfel simbolul cel mai profund al Exilului: el poate fi interpretat ca exil al lui Dumnezeu în sine însuși³². Revelația creatoare începe abia cu cea de-a doua mișcare a divinității, lansarea primei raze de lumină, numită *Adam Kadmon* (Omul/Umanitatea Primordială)³³. Un rest al luminii divine va rămâne, astfel, în

spațiul primordial. Această viziune conține o contradicție internă: pe de o parte, dacă infinitul nu s-ar contracta, totul ar fi copleșit de totalitatea divină, iar, pe de altă parte, se spune că Gloria lui Dumnezeu umple lumea. Așa se explică faptul că putem percepe simultan imperfecțiunea lumii și omniprezența divină. Cum omul este o „lume mică” (*Olam Katan*) după asemănarea lui Dumnezeu, același lucru se aplică naturii umane. În sens invers, precum în cazul organismului uman, procesul creației este văzut ca o succesiune de inspirație și expirație divină. Mergând mai departe, se constată că, dacă Dumnezeu este abundență, atunci natura sa conține voința de a dărui. În consecință, trebuia să apară și posibilitatea/voința de a recepta, tradusă de kabbalist prin crearea unor vase receptoare. După Luria, Sefirot-urile aveau inițial aceeași natură ca și Lumina pură nemanifestată. Ele au determinat apariția vaselor, sau au căpătat manifestare fizică, în cea mai de jos dintre lumile Umanității Primordiale, Lumea Vorbirii, sau Lumea Limitată, numită astfel tocmai fiindcă acolo cele zece Sefirot-uri ale sale au fost receptate într-un singur vas. Acesta a fost preludiul la Lumea Haosului (*Olam ha-Tohu*), sau Lumea Punctelor (*Olam Nekudot*), prima emanată din Umanitatea Primordială care a căpătat existență fizică. Cele două nume pomesc de la concepția conform căreia, în starea inițială, Sefirot erau puncte neformate și neordonate³⁴. Numai primele trei dintre ele erau organizate în coloane, restul erau așezate pe un singur rând, fiindu-le deci imposibil să relaționeze una cu alta. Ceea ce a determinat contracția (*tzimtzum*) a fost, până la urmă, excesul de Severitate, *Din*³⁵, într-o lume dominată de *Nefesh* (sufletul dorinței sau pasiunilor inferioare).

Dacă vasele receptoare ale primelor trei Sefirot-uri au suportat Lumina divină, fiind mai aproape de sursă, celelalte șase au cedat și s-au spart, într-un proces numit *shevirat ha-kelim* („spargerea vaselor”). Moses Luzzato³⁶, kabbalist din secolul al XVIII-lea, explică: „Efectul asupra primelor trei Sefirot a fost numai de anulare, și nu de stricare. Numai partea din spate a primelor trei Sefirot «a căzut»; și chiar și această

porțiuni din spate nu a coborât mai jos de lumea Emanăției...". În acest fel s-au născut lumile inferioare: „Astfel, partea cea mai intimă a fiecărui vas a coborât în Creație (*Beriyah*); partea interioară a coborât în Formare (*Yetsirah*); iar partea exterioară a coborât în Acțiune (*Asiyah*)". Așadar, lumile de jos au apărut ca rezultat al căderii celor șapte Sefirot-uri inferioare ale Lumii Punctelor, în timp ce părțile fragmentate provenind din primele trei Sefirot-uri, adică porțiunile din spate ale *Netzach*, *Hod* și *Yesod* din *Keter* (fiecare Sefira incluzând în sine totalitatea celor zece Sefirot-uri), precum și *Netzach*, *Hod* și *Yesod* din *Hokhmah* și *Binah* în formă completă, au format restul lumii Emanăției (*Atzilut*). O parte din lumina cuprinsă în vase și-a regăsit drumul înapoi în *Atzilut*, dar restul a căzut împreună cu vasele înseși, dând naștere la *klippot*, cojile care reprezintă răul, fiindcă țin închise în ele scânteile lumii sefirotice. Noile vase receptoare pot să primească și să dăruiască, ceea ce explică de ce universul actual cuprinde atât abundență, cât și lipsă. De aici se naște importanța acordată de iudaism actelor de caritate și iubire. După spargerea vaselor, universul a fost reconstruit în cinci aspecte (sau fețe), numite *partzufim*. Primul este inclus în *Keter* și este cunoscut sub numele de **Arikh Anpin** (sau Fața Lungă), reprezentând voința divină și uniunea tuturor ființelor în dragoste și milă absolută. Al doilea este inclus în *Hokhmah* și este numit **Abba** (Tata). El reprezintă înțelepciunea divină intuitivă. Al treilea este derivat din *Binah* și se numește **Ima** (Mama). El reprezintă înțelegerea rațională. Următorul este un amestec al celor șase Sefirot care vin la rând și este numit **Ze'ir Anpin** (sau Fața Mică), reprezentând aspectul divin al judecării și limitării. Reprezentând imanența lui Dumnezeu în lume, *Malkhut* formează ultimul *partzuf*, sub numele de **Nukvah**³⁷. Acesta este partenerul **Ze'ir Anpin**, uniunea lor aducând împreună aspectul feminin și masculin, immanent și transcendent, al divinității. Universul astfel restrucurat este în același timp dinamic și holografic, fiind caracterizat prin interconectarea elementelor care îl compun, ceea ce permite desfășurarea comunicării și fluxului de energie.

Cât despre cele patru lumi născute din *Adam Kadmon* (pe care unii kabbaliști o consideră a fi ea însăși o a cincea lume), o dată cu restructurarea universului după *shevirat ha-kelim*, acestea ar fi, de sus în jos, *Atzilut* (Emanația), *Beriyah* (Creația), *Yetsirah* (Formarea) și *Asiyah* (Acțiunea). În misticismul evreiesc de mai târziu, acestei concepții i s-a adăugat ideea existenței a patru niveluri ale sufletului, corespunzătoare acestor lumi. Un al cincilea nivel, *Yehidah*, asociat cu *Adam Kadmon* și corespunzând lui *Keter*, reprezintă acel aspect al sufletului uman ce nu poate fi separat de sursa lui divină. Supranumit Sufletul Unic, *Yehidah* este prea larg pentru a fi conținut într-un cadru fizic, și de aceea influențează omul prin iluminarea mistică.

Atzilut, lumea emanației, este locul celor zece Sefirot și cinci *partzufim*. Kabbaliștii i-au dat acest nume pornind de la convingerea că *Ein Sof* a emanat aceste canale din însăși esența sa. *Atzilut* este asociată cu *Hokhmah* și, respectiv, cu litera Yod din numele divin YHVH. Din perspectiva conștiinței umane, ea corespunde nivelului ființei pure, iar din cea a sufletului, nivelului *Hayah*, care permite comuniunea cu divinul, obținută prin meditație. Supranumit Sufletul Viu, *Hayah* este și el deasupra lumii fizice.

Beriyah, lumea creației, este considerată a fi, conform tradiției, locul Carului Divin pe care Iezechiel l-a văzut în visul său. Aici se află *Kavod* (gloria), prezența divină în forma accesibilă umanității, Tronul Divin și diverse creaturi angelice care îl înconjoară: *seraphim* (singurii îngeri înaripați din iudaism), *opahnim* (roți în interiorul roților) și *hayyot* (creaturi vii, respectiv capete de bou, vultur, vițel și om). Tot aici se află sălile și palatele prin care trece misticul *Merkabah* în meditația lui. *Beriyah* este asociată cu *Binah* și, respectiv, cu prima literă Hey din numele divin YHVH. Din perspectiva umană, ea corespunde intelectului și, respectiv, nivelului *Neshamah* al sufletului, nivel spiritual atins prin studiul *Torei* și respectarea preceptelor sale. Supranumit Sinele Superior, *Neshamah* este cel mai înalt nivel spiritual pe care îl poate atinge misticul în viața fizică, sursa internă a înțelepciunii.

Yetsirah, lumea formării, este, conform aceleiași tradiții, locul îngerilor. Spre deosebire de alte religii, în iudaism îngerii sunt văzuți nu ca niște creaturi antropomorfe, ci ca niște mesageri (*malakhim*) ai Domnului. Fiind deci niște forțe imateriale care servesc drept mediu în scopuri divine, îngerii pot fi creați de Dumnezeu, dar, în aceeași măsură, și de oameni, prin acțiunile lor bune sau rele. *Yetsirah* este asociată cu *Hesed* și *Yesod* și, respectiv, cu litera Vav din numele divin YHVH. Din perspectiva umană, ea corespunde emoției și nivelului *Ruach* al sufletului. Supranumit Sufletul Moral, *Ruach* este cel care permite diferențierea între bine și rău și dezvoltă capacitatea de a oferi sprijin și compasiune celorlalți.

Asiyah, lumea acțiunii, este, în Kabbalah lurianică, lumea fizică. Sub influența filosofiei, unii kabbaliști au mers mai departe și au împărțit *Asiyah* în universul material și universul gândurilor și senzațiilor. *Asiyah* este asociată cu *Malkhut* și, respectiv, cu a doua literă Hey din numele divin YHVH. Ea corespunde trupului fizic și nivelului *Nefesh* al sufletului. Supranumit Sufletul Vital, *Nefesh* se referă la vitalitatea fizică și este comun tuturor ființelor vii, reducându-se la preocuparea pentru nevoile fizice.

Conform Kabbalei lurianice, această ultimă lume – universul fizic – a fost creată de Dumnezeu ca ultim act al restructurării Universului după Spargerea Vaselor. Acest proces de Reparație sau Corectare a Lumii, numit *Tikkun Olam*, s-ar fi finalizat, după Luria, cu Adam și Eva meditănd asupra celor cinci *Partzufim*, pentru ca, unificându-le în mintea lor, să unifice tot ceea ce există. Era mesianică ar fi venit, astfel, la primul Shabbat. Însă, o dată cu voința și libera alegere, Dumnezeu le-a dat celor doi și posibilitatea de a greși. Adam și Eva nu au ratat ocazia și, în loc să mediteze asupra celor cinci *Partzufim*, s-au oprit numai asupra ultimei, *Nukvah/Malkhut*, confundând-o cu tot ceea ce este divin. Explicația, dacă o căutăm cu tot dinadinsul, ar putea fi că această „Față” este cea mai apropiată de experiența umană și constituie prima și cea mai ușoară treaptă din „scara”

meditației mistice. După Luria, acesta ar fi sensul secret al păcatului legat de Arborele Cunoașterii.

Cum Adam și Eva nu au corespuns așteptărilor divine și nu au rezolvat problema, *Tikkun Olam* nu s-a desăvârșit. Căderea lor a reprezentat, în plan antropologic, același proces pe care îl reprezintă *Shevirat ha-Kelim* în plan teosofic. În lume au rămas, împrăștiate, scânteile sefirotice care nu au găsit drumul înapoi spre *Atzilut*. Dar ele sunt prinse în *klippot*, „coji” interpretate fie ca manifestare a răului, din *Sitra Ahra* (cealaltă parte), fie ca reprezentând răul, pentru că țin închise scânteile luminii divine. Așadar, în viziunea Kabbalei lurianice scopul secret al existenței umane este restaurarea ordinii ideale, reintegrarea Totului primordial prin eliberarea scânteilor din *klippot*. Luria pornește de la ideea nobilă că există scânteii sfinte în orice lucru, și deci fiecare om, prin respectarea preceptelor *Torei* și prin fapte bune, poate participa la *Tikkun*. Mai mult decât atât, dacă Dumnezeu cel viu este macrocosmosul, iar omul, un microcosmos după imaginea Sa, atunci există un proces de corectare corespunzător pentru sufletul uman, *Tikkun Nefesh*. După cum constata Mircea Eliade³⁸, „Luria ajunge întrucâtva la un mit al lui Dumnezeu care își dă Sieși naștere. Mai mult încă, omul joacă un anumit rol în procesul restaurării finale; el e acela care împlinește întronarea lui Dumnezeu în Împărăția sa cerească. *Tikkun*, înfățișat simbolic ca emergență a personalității lui Dumnezeu, corespunde procesului Istoriei. Venirea lui Mesia înseamnă împlinirea lui *Tikkun*. Elementul mistic și elementul mesianic s-au sudat în această concepție”. Rolul omului în univers este și mai accentuat în viziunea discipolului lui Luria, Chaim Vital, care dezvoltă doctrina metempsihozei. Conform *Gilgul*, fiecare suflet își păstrează individualitatea până în momentul *Tikkun Nefesh*. Sufletele care au îndeplinit poruncile așteaptă reintegrarea în *Adam Kadmon*, o dată cu restaurarea universală. Istoria lumii este văzută astfel ca fiind una a transmigrației și relațiilor dintre suflete.

O turnură neașteptată a luat-o evoluția Kabbalei în 1665, când Shabbatai Zvi, kabbalist din Turcia, s-a declarat noul Mesia și a anunțat deschiderea unei noi ere cosmice, în care s-ar aplica o *Torah* complet nouă. Pe fondul problemelor cu care se confruntau evreii în acea epocă (în special în Polonia, după masacrele cazace din 1648-1649), această erezie a prins, mai ales în condițiile în care Zvi și-a găsit și un „profet”, în persoana lui Nathan din Gaza, la rândul lui un kabbalist de seamă. Zvi vroia să ajungă în țara lui Israel pentru a reconstrui Templul și a reinstitui dominația evreiască acolo, însă, sub amenințarea cu moartea, a cedat presiunilor sultanului – care îl închisese la Constantinopole de teama unei revolte evreiești – și a trecut la islamism. Deși au existat evrei care l-au urmat, acceptând explicația conform căreia conversia era un rău necesar, și deși au existat mișcări subterane care au încercat să păstreze această tradiție eretică, acesta a fost până la urmă sfârșitul său. Totuși, „sabateanismul” a propus concepții kabbalistice inovatoare și provocatoare, nu lipsite de interes. Rezultatul a fost că în perioada următoare, de teama de a nu fi acuzați de legături cu această erezie, kabbaliștii au renunțat la latura inovativă, care caracterizează Kabbalah anterioară, și s-au mulțumit să transmită mai departe învățăturile deja acceptate, în cercuri de elite.

Astfel, a fost nevoie de apariția hasidismului³⁹ pentru a aduce un suflu nou în misticismul iudaic și pentru a-l face accesibil publicului larg. Mișcarea a fost inițiată în Polonia, de Israel ben Eliezer (1700-1760), cunoscut sub numele de Baal Shem Tov (maestru al numelui bun = divin) sau Besht. Practicând, după Mircea Eliade, un sabateanism moderat, lipsit de componenta mesianică, el a renunțat la exclusivismul de confrerie inițiată secretă. Besht a susținut că pentru a te apropia de Dumnezeu nu este nevoie nici de studiul profund al *Talmudului* și nici de meditațiile lurianice, ci este suficientă vederea Lui în toate lucrurile și practicarea unei devoțiuni simple și sincere prin rugăciune, dar și prin cântec, dans și povestiri. Se consideră că Baal Shem Tov era un cunoscător

al Kabbalei și că filosofia lui s-a bazat pe încercarea de a o exprima în termenii psihologici ai experienței umane obișnuite, asigurând misticismului o funcție socială⁴⁰. El a determinat apariția unui nou tip de șef spiritual: în locul eruditului talmudist, Besht propune modelul *Tzaddik*, omul înțelept. Totuși, după cum conchide Gershom Scholem, hasidismul nu aduce nici o idee mistică nouă⁴¹.

În mod paradoxal, datorită diverselor vicisitudini ale istoriei, după epoca hasidismului misticismul iudaic în general și Kabbalah în special și-au reluat caracterul de tradiție inițiatică mai mult sau mai puțin secretă. Este greu de evaluat în ce măsură Kabbalah a continuat să fie practică, în cercuri rabinice elitiste sau în alte medii evreiești, dat fiind că în toată această perioadă nu au mai apărut decât puține scrieri și nume care să fi rămas în conștiința publică drept reprezentative pentru această mișcare. Este probabil totuși că a existat o linie, fie ea și subțire, de păstrare a acestor învățături. În schimb, componenta magică a Kabbalei a trezit, la sfârșitul secolului al XIX-lea, interesul diverșilor ocultiști activi în acea vreme. Preluată după ureche, această tradiție a declanșat o explozie de analize și evaluări care s-au îndepărtat complet de sensurile ei inițiale. Abia în secolul al XX-lea a apărut un interes real pentru adevăratele valori ale Kabbalei, declanșat în mare măsură de studiile lui Gershom Scholem, primul care a instituit studiul Kabbalei ca obiect de cercetare științifică.

NOTE

¹ Conform lui Silviu Lupașcu, *Sfinți Ascunși, Călăuzitori de Măgari*, Editura Fides, Iași, 1998.

² Aici intervine în mare măsură mitologia iudaică. Relația dintre Kabbalah și mit este analizată în detaliu de Gershom Scholem, în *Cabala și simbolistica ei*, idem.

³ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică, București, 1991.

⁴ Viziunea lui Dumnezeu ca Rege al Lumii este detaliat analizată de René Guénon în *Le Roi du Monde*, idem.

⁵ Gershom Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, Paris, 1966, p. 29.

⁶ Ioan Petru Culianu citând din David Blumenthal, în *Călătorii în lumea de dincolo*, idem, p. 181.

⁷ După Silviu Lupașcu, *Sfinți Ascunși, Călăuzitori de Măgari*, idem. Gershom Scholem pare să aibă dificultăți în găsirea unei explicații a acestui fenomen, iar Mircea Eliade nici nu încearcă.

⁸ „Palatele cele mari”, după cum rezultă din Gershom Scholem, *Kabbalah*, Dorset Press, New York, 1987.

⁹ Ceea ce amintește, deși în cu totul alt registru, de zicala creștină conform căreia, când doi oameni vorbesc despre Dumnezeu, El coboară între ei.

¹⁰ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, idem.

¹¹ După cum subliniază Moshe Idel, *Cabbala: Nuove prospettive*, idem.

¹² Conform lui Robert Zucker, *Sefer Yetsirah Time Line*, articol on-line.

¹³ Cercetători precum Epstein, Ginzberg, Graetz consideră că multe dintre mențiunile talmudice legate de practici magice de creație – inclusiv cea referitoare la crearea de către rabini a unui vișel pe trei sferturi crescut pentru a fi mâncat de Shabbat – se bazează pe tradiția orală a *Sefer Yetsirah*.

¹⁴ Gershom Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, idem.

¹⁵ Keter (Coroana), Hokhmah (Înțelepciunea), Binah (Inteligența), Gedullah (Măreția) sau Hesed (Bunătatea/Mila), Gevurah (Puterea/Rigoarea) sau Din (Justiția), Tiferet (Frumusețea), Netzach (Victoria), Hod (Gloria), Yesod (Temelia) și Malkhut (Regatul).

¹⁶ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem.

¹⁷ În *Les Origines de la Kabbale*, idem.

¹⁸ Un kabbalist modern, rabinul Itzhak Ginsburg, a propus și o altă definiție a termenului, nu lipsită de interes. Astfel, pornind de la cuvântul *hakbalah* – „paralelizare”, în ebraica modernă –, el a spus că, printre altele, Kabbalah ne învață cum Creația este paralelă Creatorului.

¹⁹ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 102.

²⁰ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, idem.

²¹ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

²² S-a spus, de exemplu, că vizualizarea celor zece Sefirot-uri este echivalentă cu adularea a zece divinități.

²³ De aici, probabil, și concluzia unor cercetători moderni conform căreia, în forma ei kabbalistică, mistica iudaică este literară, și nu experiențială.

²⁴ Conform lui Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem. Această paternitate i-a fost atribuită inițial de Gershom Scholem, care vede în *Zohar* un răspuns în antiteză perfectă la *Călăuza Rătăciților* a lui Moses Maimonide.

²⁵ Această descriere a fost propusă de Mircea Eliade în *Istoria credințelor și ideilor religioase*, idem. Totuși, alți cercetători au argumentat, așa cum menționam într-un capitol anterior, că în iudaism nu este vorba de *creatio ex nihilo*, acest „neant” neavând semnificația din creștinism, islamism etc.

²⁶ Este ușor de recunoscut asemănarea cu *chakrele* indiene.

²⁷ Într-o viziune mai drastică, această Sefira este numită *Din* (Justiție), fiindcă ea reprezintă în același timp forța teribilă a pedepsei divine și mânia împotriva lumii. Având scopul de a menține controlul asupra universului, ea implică forțe distructive care conțin sămânța Răului demonic, numit „partea cealaltă”, *Sitra Ahra*. *Din* este sursa imaginii Judecății de Apoi, preluată apoi de creștinism. Simbolistica sa este legată de nord, de șarpe, de foc, de altarul de bronz etc.

²⁸ Conform lui Jeff Spiegel, eseu on-line.

²⁹ Moshe Idel, *The Mystical Experiences in Abraham Abulafia*, Suny Press, Albany, 1988.

³⁰ ARI, acronimul lui Ashkenazi Rabi Ishaq, înseamnă în limba ebraică „leu”.

³¹ Este evidentă aici paralela cu teoria științifică modernă a *Big-Bang*-ului.

³² După Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, idem.

³³ Acest nume nu se referă la umanitatea propriu-zisă, ci la potențialul implicit de creare a ei. În plus, același termen desemnează starea în care sufletul uman devine una cu divinitatea.

³⁴ Baza acestei concepții se află în *Geneza* 1:2: „Pământul era fără formă și gol; și întuneric era peste fața adâncului”.

³⁵ Prin extindere, se consideră că *Din* este responsabilă pentru Cădere.

³⁶ Moses Luzzato, *General Principles of the Kabbalah*, Research Center of Kabbalah, Jerusalem - New York.

³⁷ De la cuvântul ebraic *Nekevah*, care înseamnă „feminin”.

³⁸ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, idem, p. 173.

³⁹ *Hasid* înseamnă în limba ebraică „pios”.

⁴⁰ După Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, idem.

⁴¹ Cu excepția, poate, a școlii inițiate de Rabi Schneur Zalman din Lavi (Ucraina), numită Habad (de la Hokhmah-Binah-Daat), așa cum rezultă din scrierile fiului acestuia, Dov Baer de Lubavici (Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, idem).

7. SEMNIFICAȚII MISTICE ALE LIMBAJULUI SACRU

*Semiotica e un complot al celor ce vor să
ne facă să credem că limbajul servește la
comunicarea gândirii.*

Umberto Eco, Limitele interpretării

Scrise sau orale, învățăturile sacre de la care pornește misticul atunci când se avântă în căutările sale se constituie, până la urmă, într-un corp de texte. Ceea ce face misticul este să le interpreteze prin prisma doctrinei religioase în care a fost pregătit și, bineînțeles, prin prisma propriei capacități de înțelegere. Deși mistica iudaică este destul de strictă, lansând semnale de avertisment asupra pericolelor ce-l pândesc pe iresponsabilul care ar îndrăzni să se aventureze pe acest drum fără călăuză, totuși o anumită libertate de mișcare îi este permisă discipolului de către maestru. Întrucât însuși rolul misticii este acela de a oferi posibilitatea unei reinterpretări a textului sacru, este evidentă necesitatea unei plaje largi de manevră.

Așadar, primul aspect de care se lovește cercetătorul în mistica iudaică este importanța acordată interpretării textului. În mod clar, nu este vorba de o preocupare științifică, ocupată de testarea și falsificarea ipotezelor, și nici de hermetica filosofică, ocupată de studiul naturii sensului¹. Este vorba, mai degrabă, de interpretarea văzută ca o formă de creație. Ceea ce au lăsat discipolilor – și urmașilor – marii mistici evrei în general și cei medievali în particular este valoarea extraordinară a comentariilor și exegezelor făcute de ei asupra textelor sacre. Amestecând intuiția, creativitatea, experiența, logica, ei au dat naștere unor texte noi, care conțin ceva din cele inițiale, dar și ceva în plus, ceva care, venind din interiorul lor, îi reprezintă. Prin definiție, procesul interpretării duce la

constituirea sensului și, respectiv, a impresiei subiective de înțelegere, al cărui rezultat final este comportamentul de răspuns – la rândul lui, un text. Textul conține un mesaj, uneori o reprezentare, dar noțiunile nu sunt echivalente. Se poate argumenta, așa cum a făcut Gershom Scholem² și nu numai, că misticii au încercat să citească în textele biblice propriile gânduri. Acest lucru îngreunează analiza, fiindcă este foarte dificil de stabilit, în astfel de cazuri, dacă textul biblic a stat la baza impulsului exegezei sau dacă, din contră, exegeza a fost folosită ca un mijloc de legitimare a gândurilor proprii, în încercarea de a lega viziunea veche de cea nouă. Pe de altă parte, însă, este firesc și este general acceptat faptul că, la citirea unui text, fiecare dintre noi vibrează la acele valențe ale textului care corespund unor valențe aflate deja în noi, și nu la altele. Așa se face că nu oricine poate citi orice text. Desigur, aici intervine pregătirea sau educația. Sau, pur și simplu, bunul-simț, denumire sub care sunt grupate cunoștințele adunate din viața de zi cu zi, sau, conform definiției lui George Bernard Shaw, colecția de prejudecăți acumulate de individ până la vârsta de optsprezece ani. Dar tot aici intervine și așa-zisa libertate a interpretării, jocul dintre sensul evident și sensul latent al textului. După Baruch Spinoza (1632-1677), cărțile sfinte lasă rațiunii toată libertatea de a judeca, trebuind a fi interpretate prin ele însele. Totuși nu se poate ignora existența abordării figurative, care consideră conținutul textului ca pe o succesiune de măști ce ascund adevărații referenți³. Mergând mai departe, se poate ajunge la stadiul în care elementele textului sunt de-a dreptul travestite cu ajutorul unui cod. Însă descifrarea nu este întotdeauna egală cu interpretarea.

Pornind de la concepția conform căreia nu-l putem defini pe Dumnezeu în mod univoc, din cauza inadecvării limbajului, gândirea hermetică spune că, de fapt, cu cât mai ambiguu, mai polivalent și mai plin de simboluri și metafore e limbajul nostru, cu atât mai potrivit va fi pentru a numi un Unu în care se realizează coincidența opuselor, și deci unde principiul identității

dispare⁴. În consecință, în acest caz interpretarea este infinită. În căutarea sensului ultim se acceptă alunecarea sensului tangibil în toate direcțiile. Definirea se face nu prin descriere, ci prin analogie. Fiecare obiect ascunde un secret inițiativ. Dar un secret inițiativ revelat nu servește la nimic. Pentru a-și păstra valența, acesta trebuie să trimită la un alt secret, și tot așa la nesfârșit. Secretul hermetic trebuie să fie vid. Așa cum se explică, excelent, în mistica budistă tibetană⁵, cel care pretinde că a găsit un secret oarecare nu este un inițiat, ci un om care s-a oprit la un nivel superficial al misterului.

Se poate spune deci că gândirea hermetică transformă tot ceea ce se întâmplă în fenomen lingvistic și, în același timp, sustrage limbajului orice putere comunicativă, lăsându-i numai una codificatoare⁶. Tradiția hermetică alimentează orice atitudine pentru care un text este doar lanțul reacțiilor pe care le produce. Din această perspectivă, orice text sacru determină apariția unei lecturi pe care Umberto Eco⁷ o numește „suspicioasă” și o traduce prin „excesivă”. Totuși, în măsura în care se încearcă rămânerea în cadrul instituționalizat al dogmei religioase prestabilite, licențele interpretative acceptabile sunt limitate.

Pentru a analiza interpretarea textului sacru în iudaism, este necesară, în primul rând, o trecere în revistă a ceea ce constituie, de fapt, corpul de texte sacre ale acestei religii. Sfânta Scriptură iudaică este *Tanachul*, constituit din *Torah* (*Legea* – conținând, la rândul ei, cinci secțiuni: *Bereishit* (*Facerea*), *Shemot* (*Ieșirea*), *Vayikra* (*Leviticul*), *BeMidbar* (*Numerii*) și *Dvvarim* (*Deuteronomul*)), *Nevi'im* (*Profeții*) și *Ketuvim* (*Scrierile*). O altă componentă importantă a literaturii evreiești este *Mishna*, operă aproape în întregime legată de jurisprudență (*halakha*) – deși include teologie și legendă (*haggadah*) –, care, completată cu suplimentul *Tosefta*, a dat naștere celor două *Talmuduri* (palestinian – 220-400 e.n. – și babilonian – 200-650 e.n.). Acestea conțin de fapt texte mishnaice prevăzute cu un comentariu numit *Gemara*. Comentariile făcute ulterior *Talmudului* în literatura

rabinică se numesc *Midrashim*, cele mai cunoscute fiind *Midrash Rabbah*, *Midrash Tanhuma* etc.⁸ Motivul pentru care menționăm aici *Mishna* și, respectiv, *Talmudul*, deși nu sunt scripturi sfinte, este că ele conțin referiri la mistică, inclusiv la cea legată de tronul divin, *merkabah*, precum și la doctrine ezoterice și practici inițiatice⁹.

Cel mai important aspect al textului sacru iudaic este modalitatea în care este scris. Se știe că în alfabetul ebraic există numai consoane. Cuvântul scris se prezintă, așadar, ca un corp obscur, cu semnificație ascunsă. Ceea ce îi dă viață este sunetul vocii. Citirea este o aventură. Dacă nu s-ar păstra prin tradiția orală, ea ar fi de fiecare dată un joc de-a spânzurătoarea, în care sonorizarea ar trebui ghicită. De aceea se poate spune că citirea textului este legitimată de secolele de vocalizări, iar sensul versetului este clarificat (?) de îndelungata tradiție orală, aflată într-un paralelism perfect cu cea scrisă. Însă tocmai de aici se nasc dubiile. Dacă *Torah* este de origine divină, atunci orice intervenție umană este destinată a rămâne sub semnul întrebării. Cum în limba ebraică (la fel ca în arabă sau siriană) a schimba punctuația unui text înseamnă a-i schimba sensul, este clar de ce acceptarea ideii că textul divin, semn al Providenței, este supus modulării de inspirație umană, ridică o problemă. Actuala citire a *Torei* este, până la urmă, autorizată doar de uz. Și, cum întregul edificiu al textului se întemeiază pe modul în care sunt vocalizate consoanele, reiese de ce în final înțelegerea *Torei* este legată strict de vocale și de ce misticii evrei au susținut că „vocalele sunt sufletul literelor”, iar literele fără vocale sunt „trupuri fără suflet” (*Zohar*). Textul *Torei*, au conchis kabbaliștii¹⁰, nu a fost vocalizat tocmai pentru a permite interpretarea cuvintelor în funcție de semnificațiile specifice fiecărei variante de vocalizare posibilă. Mai mult chiar, în acest fel *Torah* include potențial toate aspectele și semnificațiile profunde ale fiecărei litere, legate fiecare de un secret, la infinit. Astfel este demonstrată natura iluminată a *Torei* nevocalizate. În această accepțiune, relația dintre

vocale și consoane este văzută ca fiind paralelă cu cea dintre suflet, sau formă, și materie. Citirea *Torei* înseamnă limitarea infinității sale și a expresiei unei semnificații potențiale inerente la consoane. Lectura kabbalistică este deci un act de colaborare cu Dumnezeu, sau o con-creație a *Torei*¹¹.

De-a lungul timpului, tradiția orală și-a schimbat accentul, o dată cu introducerea în textul sfânt a semnelor de redare a vocalelor¹². Aparent, din acel moment oricine putea citi *Torah*. Și totuși, în templu *Torah* este păstrată, până azi, într-o formă nealterată¹³. Această stare de fapt privește două aspecte. În primul rând, textul este scris fără pauze și fără semne de punctuație, fiind o succesiune continuă de consoane. În al doilea rând, la copierile succesive scrierii au avut obligația de a păstra și acele construcții care, după regulile gramaticale, păreau erori. Pentru a înțelege de ce, va trebui să ne referim la valențele acordate de mistică *Torei*.

Sensul mistic al *Torei* este strâns legat de considerarea ei ca fiind de origine divină. Privit din această perspectivă, sensul nu poate fi comunicat în mod direct, ci trebuie descifrat în spatele aparenței. Așadar, ceea ce se poate citi în *Torah* este doar un înveliș de suprafață, care, o dată îndepărtat, dezvăluie o întreagă lume secundară. Pentru a putea analiza aceste aspecte ascunse, Gershom Scholem propune ca bază de pornire trei principii¹⁴: 1) principiul numelui lui Dumnezeu, 2) principiul *Torei* ca organism și 3) principiul nesfârșitei bogății de semnificații a cuvântului divin.

Importanța numelui – sau numelor – lui Dumnezeu și valențele magice ale acestora au fost subliniate într-un capitol anterior. Fie că erau extrase din textul *Torei*, fie că erau obținute prin combinații de litere, aceste nume au fost folosite în practici magice încă din perioada elenistică. De aceea, nu e de mirare teama că utilizarea nerațională a acestora poate determina adevărate dezastre, prin ruperea echilibrului natural al lucrurilor. În încercarea de a feri sensul ascuns al *Torei* de astfel de intervenții nedorite, s-a născut concepția conform căreia alineatele *Torei* nu sunt, de fapt, reproduse

în scris în adevărata lor succesiune, cunoscută doar inițiaților aleși, pentru ca nu oricine o citește să poată săvârși minuni (sau din contră). Există diverse teorii și tratate care oferă cele mai variate explicații cu privire la această problemă. Într-o carte păstrată doar în manuscris, *Simushe Torah* (în traducere, *Cartea utilizării teurgice a Torei*), se spune că Moise a primit de la Dumnezeu, o dată cu textul *Torei*, și combinațiile de litere care reprezintă aspectul ezoteric al acesteia¹⁵. În comentariul său asupra *Torei*, Moses Ben Nahman (Nahmanide) spune la rândul lui: „Posedăm o tradiție autentică, aceea că întreaga *Torah* este alcătuită din numele lui Dumnezeu, și anume în așa fel, încât cuvintele pe care le citim să poată fi decupate într-un cu totul alt mod, în nume (ezoterice)... În afirmația haggadică privind faptul că la origine *Torah* ar fi fost scrisă cu foc negru pe foc alb, avem o confirmare a părerii noastre că s-a folosit scrierea continuă și fără despărțire în cuvinte, ceea ce a permis să fie utilizată atât ca succesiune de nume (ezoterice) (*al derech ha-shemot*), cât și în modul tradițional, și anume ca istorie și porunci. Astfel, *Torah* i-a fost transmisă lui Moise într-o formă în care despărțirea în cuvinte a adus cu sine lectura ei ca pe o sumă de porunci divine. Concomitent însă a obținut pe cale orală și transmiterea ei în forma unei succesiuni de nume”¹⁶. De aici rezultă foarte clar importanța tradiției orale. De asemenea, această concepție ezoterică explică de ce *Torah* devine inutilizabilă dacă o literă apare în plus, în minus, sau este schimbată¹⁷. Așa cum subliniază Rabi Meir (secolul al II-lea), renumit învățător al *Mishnei*, acest lucru poate avea și conotații negative. În perioada în care a fost copiator al *Torei* la Rabi Ismail, acesta l-a învățat: „Fiul meu, să fii atent la lucrul tău, pentru că este o lucrare dumnezeiască; e de ajuns să sari sau să scrii în plus o singură literă ca să nimicești întreaga lume...”¹⁸. În aceste circumstanțe, pentru a trece de la magie la mistică nu era necesar decât un pas, făcut prin acceptarea ideii că *Torah* nu ar fi doar alcătuită din nume ale lui Dumnezeu, ci că ar reprezenta, de fapt, un singur nume mare

al Lui. Această concepție se bazează pe unitatea mistică a *Torei*, al cărei scop primar nu este acela de a transmite un sens specific, ci de a exprima puterea și măreția lui Dumnezeu, concentrate în „numele” său. Mergând și mai departe în această direcție, un *Midrash* vechi menționează chiar că *Torah* a fost premergătoare creației, fiind sursa de inspirație și, în același timp, instrumentul lui Dumnezeu. Încercând să explice mai rațional această idee, Iosef Gikatilla, kabbalist spaniol de la sfârșitul secolului al XIII-lea, a propus concepția conform căreia *Torah* nu este însuși numele lui Dumnezeu, ci explicarea acestui nume. Din această perspectivă, pur mistică, *Torah* este văzută ca o urzeală prin care numele adevărat, tetragrama (YHWH), este țesut în mod secret și indirect. De aici nu a mai fost decât un pas până la a considera că există o echivalență între Dumnezeu și *Torah*. Literele sunt văzute ca un corp mistic al divinității, iar Dumnezeu – ca un fel de suflet al literelor¹⁹.

Așadar, *Torah* este reprezentată ca un organism. Privită din această perspectivă, este explicabil de ce anumite pasaje din ea sunt aparent mai puțin importante decât altele, precum organele din corpul uman. Pe de altă parte, însă, adevăratul mistic va descoperi sensurile secrete chiar și în pasajele comune. În *Zohar*²⁰ se poate citi: „Cine se ocupă de *Torah* asigură mersul lumii și permite fiecărui element să-și îndeplinească funcția, căci nu este membru în corpul omenesc care să nu-și aibă corespondent în lumea luată în totalitatea ei. Fiindcă, așa cum corpul omului este format din membre și articulații de ranguri diferite, având fiecare asupra celorlalte o acțiune și o reacție și constituind laolaltă un organism, tot așa se întâmplă și cu lumea: toate creaturile din ea sunt organizate la fel ca membrele, care se află într-o reacție ierarhică unele față de altele, și, când sunt bine organizate, atunci alcătuiesc, în sensul cel mai exact al cuvântului, un organism. Și totul este ordonat după principiul inițial al *Torei*, deoarece *Torah* este alcătuită, în întregime, din membre și articulații aflate într-o relație ierarhică unele față de altele și,

când sunt bine organizate, formează un organism unic". Această paralelă este dusă și mai departe în *Tikunei Zohar*²¹, prin punerea semnului egalității între *Torah* și Israel, considerat, la rândul lui, un organism mistic. „*Torah* are un cap, un corp, o inimă, o gură și alte membre, la fel ca și Israel.” Corpul mistic al comunității lui Israel nu se referă doar la poporul evreu, ci este considerat în același timp un simbol ezoteric al prezenței lui Dumnezeu, *Shekhinah*. Paralelismul celor două simboluri merge până într-acolo încât exilul poporului evreu este considerat a fi echivalentul fizic și chiar rezultat al exilului *Shekhinah* după spargerea vaselor și/sau după căderea în păcat, ceea ce determină interconexiunea permanentă a celor două motive. Aici intervine, de asemenea, și vechea împărțire a *Torei* în „*Torah* scrisă” și „*Torah* orală”. În accepție ezoterică, *Torah* scrisă este reprezentată de textul *Tanach*-ului, *Torah* orală se constituie din explicațiile și comentariile înțelepților asupra acestui text, iar împreună ele constituie o unitate.

Așa cum era firesc, în aceste condiții s-a produs o identificare a *Torei* scrise cu sfera donatoare a divinității și a celei orale cu sfera receptivă a *Shekhinah* și a comunității lui Israel. În cartea *Ra'ia Mehemna*²² se spune chiar că prin înțelegerea lui profundă misticul luminează *Shekhinah*, „dezbrăcând-o de veșmintele întunecate ale sensului cuvântului și ale cazuisticii talmudice și împodobind-o cu hainele strălucitoare care sunt misterele *Torei*”. Iar dacă echivalăm *Torah*, în manifestarea plenitudinii ei, cu *Shekhinah*, prin metafora nucii, așa cum face autorul cărții *Tikunim*²³, care spune: „*Shekhinah* în exil se numește Pardes pentru că este îmbrăcată, ca să spunem așa, în cele patru straturi ale simțurilor, dar ea însăși este miezul cel mai lăuntric. De aceea o numim nucă”, atunci fragmentul din *Cântarea Cântărilor* 6:11, în care Regele Solomon, personaj de o importanță majoră în evoluția misticii, magiei și, respectiv, ocultismului, spune „Coborât-am în grădina de nuci”, capătă o semnificație specială. Mai mult decât atât, se regăsește aici concepția conform căreia *Torah* inițială a fost

scrisă cu foc negru pe foc alb, menționată anterior. După cum rezultă din comentariul lui Isaac cel Orb la *Midrash-ul Kohen*²⁴ despre cosmogonie, „în dreapta lui Dumnezeu au fost gravate în piatră toate (formele cele mai lăuntrice) destinate cândva a se desprinde din potențialitate înspre actualitate. (...) Această formă se numește *Torah* cea încă nedefășurată, concentrată, sau *Torah* Grației. O dată cu toate celelalte s-au făcut în ea două feluri de gravări. Una are forma *Torei* scrise, cealaltă forma *Torei* vorbite. Forma *Torei* scrise este cea a culorilor focului alb, iar forma *Torei* vorbite are culorile focului negru. Și toate gravările ca și *Torah* încă nedefășurată existau potențial și nu puteau fi percepute nici de un ochi spiritual și nici de unul senzorial, până când voința (lui Dumnezeu) a provocat gândul, ca prin înțelepciunea inițială și prin cunoașterea ascunsă să le aducă în actualitate”. Focul alb semnifică, în acest caz, *Torah* scrisă, în care forma literelor nu apare, iar focul negru – consoanele și vocalele care dau naștere *Torei* orale. Singurul care a ajuns la *Torah* mistică scrisă, ascunsă în forma nevăzută a luminii albe, a fost, până la urmă, Moise, restul profeților și misticilor nu au reușit să vadă decât raze fugare. Dusă la extrem, această teorie susține de fapt că nu există decât *Torah* vorbită, iar *Torah* scrisă nu este decât o noțiune mistică. În forma ei actuală, *Torah* scrisă nu este decât o reproducere a traducerii misterului.

Din acest punct devine evidentă nesfârșita bogăție de semnificații a *Torei*. Este clar că, în experiența lui, misticul trece de sensul exterior al textului sacru și se afundă în straturi de înțelegere tot mai profunde. *Torah* apare acum ca reprezentare a unei ierarhii vii de semnificații și straturi semantice. Dacă într-o primă fază era vorba de dualismul ascuns și vizibil, ezoteric și exoteric, al *Torei*, ulterior, sub diverse influențe, această viziune s-a rafinat. Misticii evrei, și în special kabbaliștii, nu au căutat în *Tanach* reprezentarea alegorică a unor idei filosofice, ci o reprezentare simbolică a procesului vieții divine. Astfel s-a ajuns la teoria celor patru straturi ale tălmăcirii²⁵ – literal, haggadic, filosofico-alegoric și

mistico-teosofic. Gershom Scholem²⁶ identifică rădăcina acestei concepții în *Midrash*-ul *ha-Ne'elam*, la *Cartea Rut*, unde se spune: „cuvintele *Torei* se pot compara cu o nucă. Cum se explică aceasta? Exact cum o nucă are un înveliș exterior și un miez interior, așa dobândește și fiecare cuvânt al *Torei* o realitate exterioară (*ma'ase*) – *Midrash*, *Haggada* și mister (*Sod*) –, fiecare reprezentând un sens mai adânc decât cel dinainte”. Totuși, această teorie și-a găsit cea mai celebră expresie în povestirea (pierdută) a lui Moses de Leon, numită *Pardes*. Jocul de cuvinte dintre *Pardes* cu sensul literal de Paradis (livadă și, prin extindere, Rai) și *PaRDeS* ca adunare a inițialelor cuvintelor *Peshat* (sens literal), *Remes* (sens alegoric), *Derasha* (sens talmudic și haggadic) și *Sod* (sens mistic) a dat naștere unei lungi tradiții de interpretări în mistica iudaică și nu numai²⁷. Au existat kabbaliști – arată la rândul lui Moshe Idel²⁸ –, precum Abraham Abulafia, care considerau că „blestemul în sensul literal este binecuvântare în sensul ascuns, iar blestemul în sensul ascuns este binecuvântare în cel literal”, acordând conotații negative, chiar demonice, celui din urmă. Pentru ei, sensul literal rămânea patrimoniul celor mulți, iar cel ezoteric, patrimoniul celor puțini și aleși.

O altă teză de importanță crucială în citirea textului sfânt este cea conform căreia în spatele fiecărui cuvânt, sau chiar literă, se află șaptezeci de aspecte, sau „chipuri”. Inițiată de un *Midrash* târziu (*Bemidbar Raba*, secolul al XII-lea), această teorie pornește de la concepția conform căreia există șaptezeci de națiuni care populează pământul. Din *Talmud* reiese că fiecare poruncă dată de Dumnezeu pe Muntele Sinai s-a divizat instantaneu în toate cele șaptezeci de limbi, pentru a putea fi receptată de toată lumea²⁹. Mai târziu, această idee s-a cristalizat în varianta celor șaptezeci de înțelegeri, reprezentând secretele ce pot fi descoperite în fiecare cuvânt. Este evident că numărul este, până la urmă, mai mult sau mai puțin arbitrar, cu toate semnificațiile atribuite lui, și nu vrea decât să sublinieze totalitatea inepuizabilă a cuvântului divin. Aici intervine o paralelă cu un alt tip de simbolistică.

Pe de o parte, misticii evrei văd creația ca un joc al numelor divine și al literelor care le compun, iar pe de alta, ca un proces de emanație a energiei și luminii. Cele două viziuni se completează reciproc, dar se și încurcă una pe alta. Astfel, literele și numele reprezintă o concentrare de energie și îl iluminează pe misticul care, prin meditațiile sale, prinde o rază din lumina infinită, dar literele sunt douăzeci și două, iar sferile de emanație a energiei și luminii (Sefirot), reprezentând numerele primordiale și în același timp poruncile divine, sunt zece. Pentru echilibrarea acestor discrepante s-au propus mai multe explicații. S-a considerat, de exemplu, că lumina și misterul *Torei* sunt unul și același lucru, dat fiind că valoarea numerică a ambelor cuvinte în limba ebraică este egală: 207. După cum rezultă din *Midrash ha-Ne'elam*, atunci când Dumnezeu a spus „Să fie lumină”, s-a referit la misterul *Torei*⁵⁰, în care a inclus lumina, dar într-o formă ocultată, spre a nu covârși cu ea creaturile. Lumea nu ar putea suporta măreția lui Dumnezeu manifestată în plenitudinea ei. „De aceea povestirile *Torei* sunt doar veșmintele ei exterioare”, spune *Zoharul*. Mai mult decât atât, această concepție a fost dusă până la extrem atunci când, în secolul al XVI-lea, Școala Kabbalistică din Safed a propus o interpretare și mai largă. Astfel, dacă la plecarea din Egipt și, respectiv, la primirea *Torei* pe Muntele Sinai, erau 600.000 de suflete, atunci în fiecare generație există 600.000 de suflete fundamentale ale lui Israel. Pentru fiecare dintre acestea *Torah* are o semnificație și un mesaj particular, pe care numai destinatarul le poate pătrunde. Această idee mistică, conform căreia fiecare suflet are un drum propriu pentru a înțelege *Torah*, s-a lovit însă de faptul că, în forma ei scrisă, *Torah* are 340.000 de litere. Pentru explicarea acestei situații, kabbaliștii au propus o soluție originală: pe prima tăbliță ar fi fost gravate 600.000 de litere, și numai prin rescrierea pe a doua tăbliță s-ar fi pierdut o parte dintre ele. Totuși, printr-un proces secret de combinație, literele actuale pot duce la cele 600.000 din varianta inițială. Această idee se bazează pe tradiția după care ar fi existat în

realitate două rânduri de table ale Legii, unul primit de Moise pe Sinai, și pe care numai el l-a putut citi personal, și un al doilea rând, rescris după ce primul a fost spart în perioada idolatriei Vițelului de Aur. Când primele table s-au spart, literele gravate pe ele au zburat, făcând astfel ca elementul pur spiritual să rămână vizibil doar pentru mistic, care trebuie să-l descopere în straturile ascunse ale *Torei* în forma ei actuală³¹.

Interpretarea semnificațiilor *Torei* nu se oprește însă aici. Trebuia împăcată ideea existenței *Torei* originare și a celei fizice, respectiv, dacă *Torah* a precedat creația, cum arăta ea înainte de căderea în păcat. Soluția, așa cum a fost propusă de Moses Cordovero și preluată de mulți alții după el, este chiar evoluția lumii. Dacă lumea a căpătat caracter material după căderea în păcat, atunci și literele spirituale ale *Torei* au devenit materiale în același moment. Din această perspectivă se poate spune că inițial poruncile au fost avertismente. Pe de altă parte, această teorie presupune că în epoca mesianică oamenii își vor lepăda trupul material și își vor recăpăta corpul mistic, pe care l-a avut Adam înainte de căderea în păcat. Atunci misterele *Torei* vor fi împărtășite și înțelese. Atunci literele *Torei* se vor reorganiza în formula divină și vor forma cuvinte noi, care vor vorbi despre alte lucruri. În sens profund, această concepție susține că, în fond, aceleași litere reproduc, în combinațiile lor diferite, diverse aspecte ale lumii.

O altă teorie interesantă analizată de Gershom Scholem³² în acest context este cea propusă de *Sefer ha-Temuna* („Cartea despre înfățișare” sau „Cartea despre imagine”, titlu care se referă la imaginea literelor ca înfățișare mistică a divinității), apărută în jurul anului 1250, în Catalonia. Aici nu se mai vorbește despre diversele aspecte ale *Torei* în cadrul unui stadiu al creației, ci despre aspectele unei succesiuni de creații. În fiecare aspect guvernează una dintre cele șapte Sefirot subordonate, fiindcă puterea creatoare a lui Dumnezeu se manifestă în fiecare Sefira și într-o unitate cosmică formată decisiv de aceasta, numită *Shemita*. Pornind de la prescripția referitoare la anul sabatic și anul jubiliar, din capitolul 15 al

Deuteronomului, această concepție spune că fiecare *Shemita* aduce un alt atribut al divinității, ca putere dominantă în procesul de creație care îi corespunde. Abia în succesiunea definitivă a celor șapte³³ *Shemitot*, care alcătuiesc marele An jubiliar al lumilor, se manifestă totalitatea puterii creatoare a lui Dumnezeu. Această viziune se bazează pe aceeași concepție a relativizării ființei absolute a *Torei*, care se revelează altfel în fiecare *Shemita*. În fiecare astfel de perioadă se va citi ceva complet diferit, fiindcă în oricare dintre acestea înțelepciunea divină a *Torei* originare este reprezentată sub un alt aspect. Și aici literele sunt combinate în moduri diferite, în funcție de contextul lingvistic al ciclului respectiv.

Pentru a explica starea de lucruri actuală, autorul cărții arată că, precum în succesiunea Sefirot, primele trei *Shemitot* sunt o perioadă de grație, o perioadă de rigoare sau judecată și o perioadă de îndurare, omenirea aflându-se acum în cea de-a doua. Așadar, în prima perioadă, caracterizată de legătura fericită în care se află creatura cu Creatorul său, *Torah* nu conținea interdicții, ci doar afirmații. În perioada în care trăim *Torah* a luat forma sub care o cunoaștem azi, adaptându-se condițiilor. Evident, perioada următoare, a îndurării, va marca întoarcerea la forme mai pure și la armonie. Privită din această perspectivă, forma actuală a *Torei* este acceptată ca definitivă pentru acest eon, cu amendamentul că ea va putea avea un cu totul alt chip în alți eoni.

Chiar și în acest context, însă, apare ideea conform căreia, dincolo de felul cum sunt combinate literele, este esențial ca numărul lor să fie cel corect. Plecând de la această regulă, unii dintre misticii care au îmbrățișat această orientare au ajuns la concluzia că, în *Shemita* actuală, din *Torah* lipsește o literă. Limitarea vieții noastre nu poate fi decât rezultatul unei lipse, al unei imperfecțiuni. Pentru a justifica starea de lucruri actuală, trebuie ca o literă din forma de azi a *Torei* să fie incompletă. Cum fiecare literă este o concentrare de energie divină, orice literă redată într-o formă incompletă va împiedica lumina și forțele ascunse să se manifeste. Vina a

fost aruncată până la urmă pe litera *shin*, care, au spus kabbaliștii, în loc de trei brațe, cum are în scrierea actuală, ar trebui să aibă patru³⁴. Alții, mai radicali, au decis că de fapt este vorba de o ocultare totală. Pentru a justifica o asemenea stare de lucruri, o literă trebuie că a dispărut cu totul din alfabet. Există însă toate premisele pentru o atitudine optimistă. Deși invizibilă pentru noi, cea de-a douăzeci și treia literă a alfabetului real va deveni accesibilă, prin revelare, în viitoarea *Shemita*. Această absență ar mai putea explica, în plus, și aspectele negative ale *Torei*, prezența ei urmând a servi la transformarea lor în afirmații.

O variantă chiar mai radicală a acestei teorii, așa cum apare în *Temuna*³⁵, susține că, de fapt, din *Torah* nu lipsește o literă, ci două cărți. Bazată pe un pasaj din *Talmud*³⁶, unde se spune că *Torah* definitivă conține șapte cărți, această concepție pornește de la ideea că, dacă există șapte Sefirot, care se manifestă în cele șapte cicluri ale eonilor, atunci trebuie să existe șapte cărți corespondente acestora. Numai premisele enunțate mai sus au făcut ca în *Shemita* actuală să fie citibile doar cinci dintre ele, iar două să fie oculte. Totuși ocultarea lor nu pare completă, de vreme ce în cartea a patra a lui Moise, *Numeri*, versetele 10:35 și 36³⁷ fac aluzie la existența celor două cărți care lipsesc, părând să fie o comprimare a lor. Așadar, aceste părți oculte scad forța interioară a *Torei*, care se va putea extinde numai într-un eon viitor. În susținerea acestei teze este citat și versetul 1:3³⁸ al *Genezei*, ca fiind o aluzie la o *Shemita* alcătuită numai din lumină, fără întuneric, care reprezintă rămășița unei *Torah* mai pline, comunicate în *Shemita* a Grației, dar refuzată nouă. În acest context, o interpretare ca cea a lui Rabi Mordechai lafe din Lublin (sfârșitul secolului al XVI-lea), după care *Shemita* prezentă a început o dată cu revelația de pe Muntele Sinai, nu poate decât să ridice semne de întrebare. Ideea că Potopul și episodul cu Sodoma și Gomora ar fi avut loc într-o *Shemita* a Grației pare cel puțin excentrică.

Concepția despre existența unor părți oculte ale *Torei* care vor deveni cândva vizibile a rezistat timpului, ajungând

până la misticismul hasidic. Încercând să îmbine respectarea tradiției și a profesiei de credință a iudaismului, conform căreia nu există altă *Torah* decât cea dăruită de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai, cu interpretarea midrashică a versetului 41:4 din *Isaiah*: „Legea (*Torah*) va porni de la mine” prin „O nouă lege (*Torah*) va porni de la mine”, misticul hasidic Rabi Levi Isaac din Berdichev a propus următoarea explicație a acestui fenomen: „Dar așa se face că și spațiile albe din sulul *Torei* sunt alcătuite din litere, doar că noi nu înțelegem să le citim ca pe literele negre. Dar în epoca mesianică, Dumnezeu ne va arăta și spațiile albe din *Torah*, ale căror litere ne sunt acum necunoscute și desigur că asta vrea să se înțeleagă prin referirea la «noua *Torah*»”.³⁹ Este evident că, din punctul de vedere al autorității religioase, o astfel de poziție oferă un spațiu de manevră mult prea larg, fiindcă, în fond, în acest fel se poate justifica orice alunecare și chiar erezie. În aceste circumstanțe, nu a fost prea greu pentru un mistic precum Shabbatai Zvi să facă acest pas alături cu drumul în 1665. Considerând că o dată cu mântuirea este posibilă răsturnarea vechii legi și intrarea în vigoare a unei noi *Shemita*, acesta a încercat de fapt să forțeze mâna lui Dumnezeu, declarându-se Mesia. Pornind de la o mai veche teorie, expusă pentru prima dată de autorul cărții *Tikunei Zohar*⁴⁰, despre existența a două aspecte diferite ale *Torei*, *Torah de-beria* (*Torah* în faza creației)⁴¹ și *Torah de-atzilut* (*Torah* în faza emanației)⁴², adepții lui Zvi au considerat la rândul lor că noua *Torah* spirituală, adusă de el pe pământ, a scos din uz *Torah* din faza creației. Astfel ei au rupt conținutul mistic al *Torei* de semnificația textului și, indirect, de simbolurile formei de viață tradițional iudaice, punându-le în contradicție și dând astfel naștere unui nihilism mistic dus aproape până la absurd: „suspendarea *Torei* este împlinirea ei”.

Se vede, așadar, din cele menționate până aici că, de-a lungul întregii evoluții a misticismului iudaic și în special în perioada medievală, esența mistică a *Torei* a fost cel mai adesea redată prin diversele manifestări ale unui fenomen

de ocultare. Fie că este vorba de ocultare prin simboluri, prin existența a patru straturi de citire, șaptezeci de înțelesuri ale literelor și cuvintelor și șase sute de mii de chei personale pentru decodificare, fie că este vorba de ocultarea printr-un joc de schimbare a ordinii literelor sau de ocultarea fizică a unei litere sau chiar a două cărți, sensul mistic al *Torei* se bazează, până la urmă, pe o absență, tot așa cum misticismul însuși este fundamentat pe o absență – cea mai mare – a divinității, datorită pierderii legăturii directe cu Dumnezeu.

NOTE

¹ Așa cum constata Ioan Pânzaru, în *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iași, 1999.

² Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

³ Aici intervine simbolismul. Într-o analiză detaliată, Ioan Pânzaru evocă întreprinderea unor autori monastici din perioada carolingiană, care, citind exegezele libere ale Părinților Bisericii, au simțit nevoia să sistematizeze valorile de înțeles atribuite fiecărui lucru în textele interpretative. Au rezultat lucrări de contabilizare a simbolurilor, care, de fapt, nu făceau decât să nu mai permită nici o nouă interpretare a textului.

⁴ Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Constanța, Editura Pontica, 1996.

⁵ Alexandra David-Neel, în *Tainele învățăturilor tibetane*, idem, explică pe larg teoria tibetană a depășirii condiției umane nu prin cunoaștere, ci prin trecerea dincolo de cunoaștere, acolo unde înțeleptul conștientizează faptul că însăși cunoașterea este un mijloc, și nu un scop.

⁶ Umberto Eco propune chiar o mistică a interpretării iluminate. Dintre premisele menționate de el, vom aminti doar câteva: un text este un univers deschis, în care interpretul poate găsi conexiuni infinite; limbajul nu servește pentru descoperirea unui semnificat unic, preexistent; limbajul oglindește inadecvarea gândirii; pentru a salva textul conștientizând infinitatea semnificatului,

cititorul trebuie să bănuiască faptul că orice rând ascunde un secret; alesul este cel care înțelege că adevăratul semnificat al unui text este vidul lui etc.

⁷ Umberto Eco, *Limitele interpretării*, idem.

⁸ Conform lui Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, București, Editura Humanitas, 1993.

⁹ Conform lui Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 3, idem.

¹⁰ Afirmă Yakov Ben Sheshet, după cum rezultă din Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

¹¹ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

¹² În *Limbile Paradisului, Arieni și Semiți: un cuplu providențial* (București, Editura Nemira, 1999), citând din Richard Simon (1638-1712), Maurice Olender menționează că masoreții au notat punctele-vocale care stabilesc vocalizarea textului abia în secolul al VII-lea e.n. Este evident că o astfel de masoră nu are nimic divin, fiind posibil ca masoreții să se fi înșelat în nenumărate locuri.

¹³ Împărțirea în cuvinte, vocalizarea și semnele de punctuație apar numai în forma publicată pentru uzul general.

¹⁴ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem. Scholem subliniază că aceste trei principii sau perspective de analiză nu au aceeași origine istorică și psihologică.

¹⁵ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

¹⁶ Conform lui Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 48.

¹⁷ Mai ales în condițiile în care există litere duble – două litere care redau același sunet sau două sunete redade cu aceeași literă.

¹⁸ Conform lui Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 48.

¹⁹ Această imagine aduce aminte de relația dintre consoane și vocale, cu mențiunea că tocmai aici apare contradicția dintre intervenția umană și cea divină în privința citirii.

²⁰ *Zohar*, I, 134b.

²¹ *Tikunei Zohar*, *Tikun* 21, f. 52b. *Tikunei Zohar* este o continuare a *Zoharului* scrisă curând după redactarea părții principale a acestuia.

²² *Ra'ia Mehemna* 3, 215 b.

²³ *Tikunei Zohar*, *Tikun* 24, 68 a/b, idem.

²⁴ Conform Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 58.

²⁵ Care se regăsesc, așa cum arătam într-un capitol anterior, atât în mistica creștină, cât și în cea islamică. Cum nu ne-am propus ca în acest studiu să analizăm evoluția istorică a noțiunilor și nici felul în care s-au influențat reciproc, nu vom detalia acest aspect.

²⁶ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 64.

²⁷ Analiza acestui subiect va fi detaliată într-un capitol ulterior.

²⁸ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

²⁹ *Talmud, Shabbat*, 88b.

³⁰ *Zohar I*, 140 a.

³¹ O viziune asemănătoare propune regizorul Mel Brooks în filmul „Istoria Lumii”, în care, la întâlnirea cu Dumnezeu, Moise primește trei table de legi, dar, atunci când apare în fața poporului spunând „fii ai lui Israel, Dumnezeu mi-a dat pentru voi cincisprezece...”, una dintre ele îi scapă și se sparge, drept pentru care continuă: „... zece legi”.

³² Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

³³ Importanța cifrei „șapte” a fost subliniată într-un capitol anterior.

³⁴ Baza invocată de această teorie este faptul că *Talmudul* recomanda imprimarea ambelor forme ale literei *shin* pe bucățile din piele fixate pe frunte prin filactere (*Tefilin*).

³⁵ *Temuna*, f, 31 a.

³⁶ *Shabbat*, 116 a.

³⁷ „Când chivotul pornea, Moise zicea: «Scoală-te, Doamne, ca să se împrăstie vrăjmașii Tăi și să fugă dinaintea Feței Tale cei ce Te urăsc!», iar când se așeza, zicea: «Întoarce-te, Doamne, la miile nenumărate ale lui Israel!»,.”

³⁸ „Și Dumnezeu a zis: «Să fie lumină!» și a fost lumină.”

³⁹ *Imre Tzaddikim*, Shitomir 1990, în însemnările unui elev despre prelegerile lui Rabi din Berdicev, așa cum rezultă din Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 93.

⁴⁰ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

⁴¹ Despre care se menționează în *Pildele lui Solomon* 8:22 („Domnul m-a avut în stăpânire la începutul căilor Lui...”) ca fiind cea înfățișată nouă de Dumnezeu în cele create.

⁴² Despre care *Psalmul* 19:8 („Legea (*Torah*) Domnului e fără prihană”) spune că este neatinsă și se află încă pecetluită în natura ei divină. Acest aspect necreat, de emanație, al *Torei* este cel care validează teza mistică a identității dintre ea și Dumnezeu.

8. FABULE, PARABOLE ȘI SIMBOLURI

*But it could never be true:
How could it ever happen, if it never did
before and it's not so now?*

Keneath Fearing, Devil's Dream

Orice analiză a fenomenului mistic pleacă, până la urmă, tot de la un text. Ceea ce știm despre mistici și experiențele lor știm din ceea ce a rămas scris de la ei. Reapare aici diferența dintre mistica experiențială și literatura mistică, fie ea descriptivă sau educativă. În funcție de aspectul pe care se pune accentul, cercetarea se poate constitui într-o analiză literară sau într-un studiu fenomenologic. Așa cum rezultă din capitolul anterior, este evident că analiza literară, și mai ales cea semantică, are importanța ei în „citirea” textului mistic. Fără o înțelegere profundă a semnificațiilor pe care misticii le-au văzut – sau le-au dat – textului sacru, atât în părțile lui componente – litere, cuvinte, cârți –, cât și în totalitatea lui – nume al(e) lui Dumnezeu și manifestare a puterii Lui –, nu este posibilă o imagine corectă asupra misticismului iudaic. Totuși, studiul de față este interesat în mod special de aspectul fenomenologic al procesului de ocultare, chiar și atunci când îl privește din perspectiva simbolismului mistic.

În acest punct al cercetării trebuie să ne reamintim că, dacă simbolul religios este creat pentru a păstra vitalitatea experienței religioase în tiparele tradiției, simbolul mistic este un mijloc pentru exprimarea unei experiențe care este în sine indescriptibilă. Descoperind o nouă profunzime în textul sacru, misticul îi dă acestuia un nou sens simbolic. Simbolismul devine astfel un instrument al transformării. Este vorba, însă, de o dublă transformare: a textului și, în același timp, a misticului.

Într-o analiză detaliată la *Sefer ha-Bahir*¹, Gershom Scholem arată cum este foarte posibil ca, într-un text aparținând literaturii mistice, unele expuneri enigmatice să fie analizate cu ajutorul unor parabole chiar și mai de neînțeles decât sintagmele pe care ar trebui să le explice. Astfel de parabole par să izburnească spontan, într-o formă și mai nemijlocită decât tezele pe care încearcă să le descrie. De exemplu, pornind de la un vechi *Midrash* despre *Geneză*, textul *Bahir* aduce o nouă viziune: „Eu sunt cel care a sădit acest «arbore» ca întreaga lume să se bucure de el și cu el am sprijinit universul și numele lui l-am numit «univers»; căci de el atârnă universul și de la el pornește universul, totul are trebuință de el și ei se uită la el și după el se prăpădesc ei și de la el pornesc sufletele”.² Dar această viziune nu este unitară. În alte părți ale textului acest arbore al lumilor și totodată al sufletelor apare nu ca fiind sădit de Dumnezeu, ci ca structură mistică a forțelor Sale creatoare: „Și ce este (acest) arbore despre care ai vorbit? El i-a spus: Toate forțele lui Dumnezeu sunt puse una peste alta și seamănă cu un arbore: așa cum arborele își ivește fructele cu ajutorul apei, așa înmulțește și Dumnezeu cu ajutorul apei forțele «arborelui». Și ce este de fapt apa lui Dumnezeu? Ea este *hokhmah* (înțelepciunea) și acesta (adică fructul arborelui) este sufletul celor drepti care zboară de la «izvor» la «marele canal» și acest suflet se înalță și se lipește de arbore. Și prin ce înflorește el? Prin Israel. Dacă sunt buni și drepti, Shekhinah sălășluiește printre ei și prin lucrările lor stăruie în poala lui Dumnezeu și El îi face să rodească și să se înmulțească”.³ Nici una dintre aceste noțiuni nu este explicată nicăieri în text, ba, mai mult, nu se încearcă nici măcar o raportare la noțiunile tradiționale ale teologiei iudaice. În mod paradoxal, tocmai acest lucru a făcut ca, în loc să rămână o scriere obscură, *Sefer ha-Bahir* să devină certificatul de naștere al Kabbalei. Departate de a descuraja analiza, (lipsa de) înțelesuri a textului a determinat apariția unei întregi literaturi mistice, în care cei mai diverși autori au încercat să interpreteze cele scrise în această carte.

Sunt ușor de recunoscut aici construcțiile de bază ale teosofiei kabbaliste. Practic, kabbaliștii au structurat, într-o construcție rațională, majoritatea acestor noțiuni apărute de nicăieri (de fapt, din tradiția orală). În Kabbalah, cele două valențe ale Arborelui din *Bahir* vor fi traduse prin două imagini simbolice distincte: Arborele Vieții și Arborele Cunoașterii. Componentele Arborelui vor fi emanațiile divine prin care se manifestă puterea Creatoare a lui Dumnezeu – cele zece Sefirot-uri –, iar canalele de legătură vor fi literele și numele divine – cele douăzeci și două de litere ale alfabetului ebraic, în care a fost scrisă *Torah* (sau în care esența ei a devenit comunicabilă, cel puțin parțial). Pentru a împăca diferența numerică dintre cele două manifestări, s-a considerat că literele și Sefirot-urile sunt configurații diferite ale puterii divine, și deci nu pot fi reduse la o identitate mecanică.

După cum arată Scholem, apariția *Sefer ha-Bahir* și, pe cale de consecință, a întregii teosofii kabbaliste, este cu atât mai surprinzătoare, cu cât o analiză cuprinzătoare asupra tuturor pasajelor vechi rabinice despre cosmogonie și cosmologie fusese deja făcută cu cincizeci de ani înainte, de către Iehuda Ben Barzilai. Într-un comentariu la *Cartea Facerii*, Barzilai, ale cărui înclinații spre speculația ezoterică erau evidente, propunea o viziune alegorică în spatele căreia se aflau noțiunile filosofiei contemporane. Și totuși, în loc să continue pe acest drum, peste două generații de kabbaliști renunță la folosirea alegoriei pentru redarea aspectelor lumii și creează simboluri. Pe de altă parte, în paralel cu creația de simboluri se observă și o tendință concomitentă de justificare speculativă și interpretare conceptuală a acestora. Procesul firesc este, așadar, inversat, nu conceptele sunt exprimate prin simboluri, ci simbolurile sunt explicate prin concepte. Mai mult chiar, adesea simbolurile nici măcar nu se dizolvă complet în conceptele cu care kabbaliștii au încercat să le înlocuiască. După Scholem, noțiuni precum *Shekhinah*, *Tzimtzum* sau *Shevirat ha-Kelim* nu pot fi considerate a fi concepte, ci simboluri pure care constituie, sau reprezintă, imagini. De multe ori imaginile rezultate astfel i-au speriat chiar

pe kabbaliștii care le-au construit, căci, cu toate eforturile lor de a le limita sensul, nu era greu de observat că din punct de vedere teologic ele erau impure și problematice.

În viziunea lui Moshe Idel, importanța simbolismului mistic este vizibilă și indiscutabilă în Kabbalah teosofică, fiind mai puțin evidentă în cea extatică. Luând ca exemplu operele lui Abraham Abulafia, Idel⁴ arată că, în cazul în care misticul pune accentul pe starea de conștiință mistică, având ca scop obținerea revelației sau uniunii cu divinitatea, eventualele elemente de simbolistică identificabile în text sunt de natură alegorică. Acest tip de mistică este mai degrabă lingvistic, fiind interesat de experiența mistică în sine și de posibilele tehnici pentru a o atinge. Fiind mai puternic influențată de filosofie, mai exact, de Maimonide, mistica extatică medievală pleacă de la convingerea că în realitate nimic, nici măcar un simbol, nu poate reda ceea ce se întâmplă misticului în drumul său spre unirea cu Dumnezeu. Orice paralelă cu ceva existent ar limita valențele nemărginite ale experienței mistice, putând să transforme simbolul, din ajutor, în obstacol. Pe de altă parte, având de-a face cu concepte active, bazându-se pe teurgie, mistica teosofică admite necesitatea simbolisticii pentru a explica procesele la care se referă. Așa cum am arătat într-un capitol anterior, în acest caz simbolistica trece dincolo de simpla reprezentare a conceptelor și ajunge să le înlocuiască. Misticul extatic transformă literele termenilor biblici în alegorii psihologice și fizice, teosoful transformă termenii biblici în simboluri ale entităților superioare. Totuși, remarcă Idel, a considera că interpretarea alegorică este apanajul exclusiv al filosofiei și cea simbolică – a misticii, așa cum a propus Gershom Scholem, înseamnă a simplifica prea tare lucrurile. În realitate, cele două aspecte sunt amestecate, doar proporțiile diferă. Dacă este adevărat, așa cum a susținut Scholem, că *Zoharul* a fost scris de Moses din Leon, ca răspuns în antiteză perfectă la *Călașa Rătăciților* a lui Moses Maimonide, acest lucru devine cu atât mai evident: înseamnă că simbolistica Sefirot-urilor răspunde alegoriei filosofice aristoteliene.

Moshe Idel identifică o posibilă sursă a acestei diferențe vădite dintre importanța acordată simbolisticii de către Kabbalah extatică și cea teosofică în faptul că, dacă prima este, prin definiție, individuală, cea de-a doua este socială. În această situație simbolismul este deci transmis prin tradiție, devenind la rândul lui obligatoriu, ca și doctrina canonică, nefiind necesară (re)descoperirea sau (re)definirea lui. Inovații au înflorit numai în cele două perioade de glorie ale Kabbalei, perioada *Zoharului* și, respectiv, a tezelor lui Isaac Luria. În rest, simbolurile, o dată stabilite, au fost respectate și aplicate în citirea textelor sfinte, în vederea decodificării. Chiar și așa, însă, s-a putut ajunge la situații paradoxale. Spre exemplu, cele zece Sefirot-uri au început prin a fi simboluri, dar ulterior au fost considerate concepte și, ca atare, fiecareia dintre ele i s-a asociat o lungă listă de simboluri aferente. Mai mult chiar, dacă inițial exista o relație echilibrată între simbol și simbolizat, fiecărui cuvânt corespunzându-i o anumită Sefira, în secolul al XIII-lea, Yakov ben Sheshet deschide o nouă linie de exegeză, propunând mai multe variante de citire a *Bibliei*, în funcție de diversele vocalizări posibile ale textului. Baza unor astfel de jocuri de cuvinte o constituie, în primul rând, dinamica relațiilor în care ele apar sau pot fi așezate. În acest fel se dă frâu liber imaginației pentru a dezvolta la infinit simbolistica mistică.

8.1. ADAM, EVA ȘI LILITH, PRIMUL TRIO CONJUGAL

*If you are going to do something wrong,
at least enjoy it.*

Leo Rosten,
Treasury of Jewish Quotations

Există, în Kabbalah, simboluri mistice relativ ușor de urmărit. Unul dintre ele, care se regăsește în diverse forme, este cel ce redă relația dintre aspectul masculin și cel feminin al divinității. Așa cum arăta Gershom Scholem⁵, aici intervine

legătura dintre misticism și mitologie. După ce secole de-a rândul teologia iudaică a urmărit să suprime mitul din religie, punând accentul pe lege și doctrina ritualică, în încercarea de a păstra puritatea noțiunii de Dumnezeu, adepții teosofiei kabbaliste i-au redat acestuia locul și importanța. Deși a pornit de la figurile din vechea mitologie iudaică, până la urmă Kabbalah a devenit, la rândul ei, generatoare de noi mituri.

Conținutul mitic al simbolurilor Kabbalei este, poate, cel mai evident în separarea dintre potențele creatoare și cele receptoare ale divinității. Deși apare în mai multe perechi de Sefirot, această separare este exprimată cel mai puternic de ultimele două: *Yesod*, potența generării, și *Malkhut/Shekhinah*, potența receptării, dar și prezența lui Dumnezeu în lume. În evoluția kabbalistică a noțiunii de *Shekhinah* găsim, poate, unul dintre cele mai interesante exemple pentru felul în care misticismul a combinat teologia cu mitologia. Dacă în literatura talmudică și în iudaismul rabinic *Shekhinah* înseamnă pur și simplu prezența lui Dumnezeu în lume, în Kabbalah această noțiune redă un atribut/aspect al divinității, din două perspective diferite, dar complementare. Pe de o parte, *Binah*, în calitate de mamă superioară, reprezintă aspectul feminin al potenței demiurgice. Pe de altă parte, *Malkhut/Shekhinah*, cea de-a șaptea și ultima Sefira emanată din *Binah*, reprezintă femininul în general, văzut ca mamă, soție, fiică. Dacă cele șase Sefirot dinaintea ei sunt simbolizate ca membre principale ale omului originar și concepute ca fundament masculin, ceea ce explică de ce uneori *Tiferet* este identificată cu *Tzaddik* (omul înțelept), *Malkhut/Shekhinah* apare ca o completare a umanului viril și ca dirijare providențială a creației. Mai mult decât atât, în Kabbalah *Shekhinah* este identificată cu Comunitatea mistică a lui Israel, pe de o parte, și cu sufletul *Neshamah*, pe de alta. Pornind de la interpretarea talmudică a *Cântării Cântărilor*, după care mama și fiica menționate acolo sunt simboluri ale Comunității lui Israel, kabbaliștii au transferat această viziune asupra *Shekhinah*, propunând o identitate

inexistentă anterior. Din această perspectivă, un kabbalist ca Ezra din Gerona interpretează cele descrise în *Cântarea Cântărilor* ca fiind simbolul proceselor teosofice care au loc între cele două Sefirot inferioare, *Tiferet*, văzut ca soț, și *Malkhut*, văzută ca soție, reflectând deci evenimente din structura intradivină. La această viziune se adaugă simbolistica *Shekhinah* privită ca suflet și chiar ca loc de sălășluire a *psyche*. În mod paradoxal, acest simbolism este dublu. Pe de o parte, aspectul masculin este reprezentat de *Tzaddik*, omul înțelept, iar aspectul feminin este prezența lui Dumnezeu sau potența divină inferioară, *Shekhinah*. Pe de altă parte, aspectul masculin este asociat divinității, iar cel feminin se referă la sufletul omului.

Originea sufletului în sfera femeiescului divinității are o importanță uriașă în psihologia kabbalistică. Cum în ea sunt cuprinse toate componentele Sefirot-urilor anterioare, *Shekhinah* cea pur receptivă este locul de manifestare atât al forțelor îndurării, cât și al forțelor justiției. În interpretarea lui Scholem⁶, forța judecătorească în Dumnezeu este, de fapt, originea răului ca realitate metafizică ce derivă din hipertrofia acestei puteri. Există o stare a lumii în care *Shekhinah* este ținta violențelor judecătii provenite parțial din Sefira Justiției și care pătrund cu forța în interiorul ei. „În anumite vremuri *Shekhinah* gustă din cealaltă parte amară și chipul ei se întunecă atunci”, spune *Zoharul*. Astfel se naște simbolismul „arborelui morții”, despărțit demonic de „arboarele vieții”. Dacă *Shekhinah* este mama îndurătoare a lui Israel, ea poate fi, în același timp, și unealta judecătii și a pedepsei. Cele două aspecte sunt însă despărțite: cea de-a treia Sefira este exclusiv demiurgică, în sens deplin și accepție pozitivă, și numai cea de-a zecea are și caracteristici cvasi-demonice. Această ambivalență a *Shekhinah*, evoluând în faze alternative, este strâns legată de exilul ei.

Reprezentarea unui exil al *Shekhinah* este și ea preluată de kabbaliști din *Talmud*⁷, însă în teosofia lor această concepție capătă o nouă valență: este tradusă prin exil al lui

Dumnezeu în El însuși. În Kabbalah, exilul *Shekhinah* ajunge să reprezinte atât exilul Comunității lui Israel, cât și exilul sufletului din originea lui. Totuși, ideea că acest dublu exil datează de la începutul creației nu apare decât în varianta lurianică. În primele scrieri kabbalistice despărțirea principiului masculin de cel feminin în Dumnezeu este văzută ca un rezultat al căderii în păcat. Numai faptul că Adam nu a fost în stare să participe la împlinirea unității divine și, în loc să pătrundă prin contemplația sa totalitatea Sefirot-urilor, el le-a dezbinat, a dus la despărțirea a ceea ce este sus de ceea ce este jos, a masculinului de feminin. Despărțirea aceasta a fost redată prin multe simboluri: despărțirea arborelui vieții de arborele cunoașterii, a vieții de moarte. Reunificarea lui Dumnezeu cu *Shekhinah* a devenit astfel sensul însuși al mântuirii. Unirea neîntreruptă a masculinului cu femininul va face posibilă revărsarea din nou a forțelor generatoare prin toate lumile. De aici și până la a vedea în această unire o căsătorie nu mai era decât un pas, pe care l-a înregistrat autorul *Zoharului*, deși ritualul în sine este, în realitate, mai vechi⁸. Astfel, pornind de la procesul care are loc în interiorul lui Dumnezeu, între cele două Sefirot, *Tiferet* și *Malkhut*, în calitatea lor de aspecte ale divinității, s-a ajuns, prin bogăția semnificațiilor *Shekhinah*, la ideea nunții între Dumnezeu și Comunitatea lui Israel. Cu atât mai interesante sunt, din această perspectivă, caracteristicile cvasidemonice ale *Shekhinah* în calitatea ei de origine a sufletului.

Nicăieri nu este mai clară diferența dintre viziunea filosofilor și misticilor evrei asupra lumii ca în modul în care abordează problema răului și demonicului. După cum arăta Scholem⁹, dacă pentru filosofi aceasta era o falsă problemă, pentru kabbaliști ea a constituit motorul gândirii. În timp ce filosofii evitau simțul realității răului și spaima demonicului, kabbaliștii căutau cu tot dinadinsul să le întâlnească. Aici apare, poate, cel mai clar legătura Kabbalei cu mitologia și credințele populare. Kabbaliștii redau riturilor vidate de conținut sensurile inițiale. Pe de altă parte, însă, această

demonizare a vieții a fost unul dintre factorii cei mai activi, dar și cei mai primejdioși în dezvoltarea Kabbalei.

Unul dintre modelele cele mai cunoscute, dar și cele mai controversate ale acestui tip de ocultare a demonicului în Kabbalah (și nu numai) este Lilith. În *Geneza* 1:27 se spune: „și Dumnezeu a creat pe om (Adam) după chipul Său, l-a creat după chipul lui Dumnezeu; i-a creat de sex masculin și de sex feminin”. În *Geneza* 2:18 și 22 se menționează: „și Domnul Dumnezeu a zis «nu este bine ca omul (Adam) să fie singur; am să-i fac un ajutor potrivit pentru el»... Din coasta pe care o luase din om, Domnul Dumnezeu a făcut o femeie și a adus-o la om”. Cum *Torah* este de origine divină și deci perfectă, pentru a împăca această aparentă contradicție dintre cele două pasaje trebuia găsită o soluție acceptabilă logic. O primă explicație, adecvată viziunii kabbalistice, a luat ca bază faptul că Adam a fost creat după imaginea divinității, iar Dumnezeu este masculin și feminin deopotrivă. În calitatea lui de arhetip uman, *Adam Kadmon* ar fi avut deci ambele caracteristici. Așa cum unitatea divină s-a divizat în două (separarea apelor de firmament) pentru a crea universul, tot așa omul primordial s-a divizat în cele două aspecte, masculin și feminin. Nu întâmplător numele părții feminine este Eva (*Hava*, în limba ebraică, înseamnă viață).

A doua explicație, mult mai atractivă, în care se întâlnesc, din nou, mistica cu mitologia, este existența unei povești ocltate la care textul *Genezei* face o vagă aluzie în încercarea de a o ascunde, povestea primei neveste a lui Adam. Problema acestei căsnicii primordiale, care nu pare să difere prea mult de cele ce i-au urmat, a fost interpretarea pozițiilor celor doi parteneri, din toate punctele de vedere (inclusiv sexual). Era vorba, în primul rând, de relația de egalitate, pe care aparent Adam n-ar fi respectat-o nici la propriu și nici la figurat. Considerând că numai el a fost creat după chipul și asemănarea Domnului, și deci îi este superior lui Lilith, Adam ar fi încercat să o domine. Ca urmare, Lilith ar fi făcut lucrul cel mai neașteptat: s-ar fi dus direct la Dumnezeu și și-ar fi

folosit puterea de seducție asupra Lui. Dumnezeu, cunoscut pentru slăbiciunea pe care o poartă femeilor, s-ar fi lăsat convins să-i dezvăluie Inefabilul Nume. Pronunțându-l, Lilith a fost eliberată și a putut fugi din Eden, găsindu-și refugiul într-o cavernă de lângă Marea Roșie, unde a dat naștere unei mulțimi de demoni. Între timp, Adam a început să regrete singurătatea, neștiind ce înseamnă singurătatea în doi. La solicitarea lui, Dumnezeu a trimis trei îngeri pentru a o convinge pe Lilith să se întoarcă în căminul conjugal. Senoy, Sansenoy și Semangeloph au informat-o că, în cazul unui refuz, copiii îi vor fi omorâți în ritmul de o sută pe zi. Chiar și această soartă a fost de preferat pentru Lilith, care în schimb a promis să-i omoare, la rândul ei, pe copiii lui Adam. Pericolul ar fi vizat fetele în primele douăzeci de zile de viață, băieții în primele opt, mamele în timpul travaliului și bărbații în somn, când le-ar fi furat sămânța pentru a da naștere la noi demoni. Totuși, nefiind total lipsită de sentimente, Lilith ar fi acceptat ca acolo unde găsește numele celor trei îngeri să-i lase în pace pe cei astfel apărați.

Pe de altă parte, însă, nici cu Eva Adam n-a avut mai mult noroc. Dacă Lilith a fost (și a rămas în mitologie) o seducătoare, Eva a rămas în legendă ca fiind (mult prea) ușor de sedus. Lilith, reprezentând voința, nu s-a lăsat manevrată. Eva, reprezentând lipsa de voință proprie și supunerea, a fost ușor de manevrat. Pentru a explica ușurința cu care Eva a cedat, o altă variantă de interpretare a propus întoarcerea lui Lilith pentru a se răzbuna. Astfel, sub numele de Lilith cea Mare¹⁰, ea este văzută ca soție a lui Samael (pe care creștinismul l-a făcut Satan), îngerul căzut, împreună cu care ar fi pus la cale pedepsirea lui Adam. În această versiune, Lilith ar fi fost trupul șarpelui, iar Samael – vocea¹¹. Rezultatul acestei întreprinderi comune a fost, cum se știe, alungarea din Rai. Reacționând ca orice bărbat normal, Adam a aruncat toată vina asupra Evei și a părăsit-o o vreme, pentru a se regăsi pe sine. Totuși, cum nu putea rămâne complet singur (dacă ar fi putut, nu ar fi ajuns acolo, mai întâi), în perioada separării temporare

Adam a trăit, din nou, cu Lilith, dând naștere la noi monștri. Aici și-ar găsi sursa interpretarea rabinică după care Lilith reprezintă tot ceea ce-l sustrage pe om de la Adevărata Cale a lui Dumnezeu, făcându-l să repete mereu păcatul adamic. Privită din această perspectivă, Lilith este imaginată ca o frumusețe de la mijloc în sus, dar ca un monstru, urât și păros, de la mijloc în jos, sau, uneori, chiar ca fiind jumătate femeie și jumătate bărbat. În această accepțiune ea este identificată de exegeza biblică și în imaginea Reginei din Saba, care încearcă să-l seducă pe Regele Solomon. Acesta, bănuind cu cine are de-a face, o face să creadă că podeaua este acoperită cu apă, motiv pentru care ea își ridică fusta și astfel ies la iveală picioarele păroase. Desigur, aceasta este, până la urmă, o metaforă. Lilith reprezintă tot ceea ce este frumos doar în aparență. Ea este sexul, indulgența, dorința umană care vine în contradicție cu Legile lui Dumnezeu. Ea înseamnă tot ceea ce-l distrage pe om de la calea cea dreaptă, arătându-și adevărata față numai după ce l-a sedus¹².

Practic, întreaga semnificație a personajului mitologic Lilith se bazează pe un verset îndoielnic din *Isaiah* 34:14: „Fiarele din deșert se vor întâlni acolo cu câinii sălbatici, și țapii păroși se vor chema unii pe alții. Acolo își va avea locuința năluca nopții (Lilith) și își va găsi un loc de odihnă”. Îndoielnic pentru că, așa cum rezultă din încercările de analiză ale diverșilor cercetători care s-au aventurat pe acest tărâm, cuvântul ebraic „lilith” folosit în acest pasaj biblic nu mai apare nicăieri în altă parte. Din acest motiv este greu de stabilit ce semnifică. Există însă în limba ebraică cuvântul „lilin”, care se poate traduce generic prin „demoni”. Etimologii au identificat o posibilă sursă în cuvântul asiro-babilonian „lilitu”, demon feminin sau spirit al vântului, parte componentă a unei triade folosite în invocările magice¹³. În această accepțiune, ar fi intrat în limba ebraică și datorită asemănării cu cuvântul ebraic „layla” – noapte. În ceea ce privește traducerea *Bibliei*, în unele versiuni Lilith a fost considerat nume propriu și păstrat ca atare, în altele a fost tradus prin „creatură a nopții”.

Cu toată neclaritatea ce planează asupra originii sale, Lilith a fost conceptualizată pentru a întruchipa cele mai diverse aspecte negative. Există câteva referiri directe la Lilith în *Talmudul Babilonian*¹⁴: „Rabbi Hanina a spus: omul nu trebuie să doarmă singur în casă, fiindcă Lilith pune stăpânire pe oricine doarme singur în casă” (*Shabbath* 151b). „Rabbi Ieremiah ben Eleazar a spus: «în acei ani (după alungarea din Grădină), în care Adam, primul om, a fost despărțit de Eva, el a devenit tată al unor spirite și demoni și lilin». Rabbi Meir a zis: «Adam, primul om, fiind pios și realizând că a determinat apariția în lume a morții, a postit o sută treizeci de zile și s-a separat de soția lui pentru o sută treizeci de ani și a purtat frunze de smochin timp de o sută treizeci de ani. Faptul că a dat naștere unor spirite rele, la care se face referire aici, a fost rezultatul unor vise umede.»” (*Erubin* 18b). „Lilith este un demon feminin cu aparență umană, exceptând faptul că are aripi” (*Nidda* 24b). Este evident că toată această telenovelă primordială a fost imaginată de mitologie și preluată de rabini pentru a justifica slăbiciunile umane. Procesul pare să fi evoluat, din nou, în sens invers. Adam este prezentat manifestându-se ca orice om obișnuit. Pentru ca slăbiciunile umane să fie acceptabile, s-a propus ca explicație faptul că ele nu sunt decât o repetare a păcatului și manifestărilor omului primordial. Explicația funcționează astfel în ambele direcții ale drumului: pe de o parte, relele lumii sunt rezultatul greșelilor originare, dar, pe de altă parte, greșelile oamenilor sunt justificabile fiindcă sunt o repetare a celor originare, sub influența (sau din vina) unor intervenții exterioare.

Kabbalah nu a făcut decât să preia simbolistica legată de Lilith, pentru a o îmbogăți cu noi semnificații. Aparent, prima mențiune scrisă a acestei legende, în care se specifică clar faptul că Lilith a fost prima soție a lui Adam, este *Alfabetul lui Ben Sira*¹⁵, carte a cărei apariție cercetătorii o plasează în secolele al VII-lea - al X-lea e.n. Tradiția este însă mult mai veche, întrucât amuletele purtând numele celor trei îngeri, folosite pentru a îndepărta demonul Lilith, descrise în carte, existau

deja de mult în comunitățile evreiești. Gershom Scholem considera evident faptul că această carte a fost sursa de inspirație din care Moses de Leon a preluat simbolistica aferentă lui Lilith, așa cum apare în *Zohar*.¹⁶ Totuși, între *Alfabet* și *Zohar* a mai existat o carte, *Tratat asupra Emanației Stângi*¹⁷, scrisă de Rabi Isaac Cohen în prima jumătate a secolului al XIII-lea, în care este exploatată și explicată o vastă simbolistică legată de Lilith. Deși *Tratatul* nu pare a fi direct influențat de *Alfabet*, este probabil că autorul cunoștea cartea, dar nu a considerat-o suficient de reprezentativă. La rândul lui, *Tratatul* pare să fi exercitat o anume influență asupra lui Moses de Leon, deși Scholem nu o remarcă în mod deosebit. În *Tratat*, simbolistica legată de Lilith apare pentru prima oară în combinație cu simbolistica misticismului de tip *Merkabah*. Astfel, Lilith împreună cu Samael (care sunt văzuți într-un paralelism perfect cu Adam și Eva) locuiesc în Palatele Inferioare, prin care trece misticul în drumul său spre Tronul Gloriei. Mai mult chiar, *Tratatul* menționează că Samael și Lilith, Nordica¹⁸, sunt emanații de sub Tronul Gloriei. Pe de altă parte, însă, imaginea creaturii cu jumătatea superioară femeie și jumătatea inferioară văzută, extrem de interesant, nu ca monstru, ci ca „foc arzând”¹⁹, este identificată de Isaac Cohen cu Lilith cea Mică, soția lui Asmodeus, Regele Demonilor. Lilith cea Mare va avea parte de soarta perechii sale, Samael, atunci când în bătălia finală dintre rău și bine vor fi înfrânți de Gabriel, prințul puterii (Sefira *Gevurah*), și de Michael, prințul bunătății (Sefira *Hesed*).

Zoharul continuă această tradiție, preluând majoritatea motivelor și simbolurilor și adăugând unele noi. Astfel, spiritele rele pot fi îndepărtate nu numai cu ajutorul numelor celor trei îngeri, ci și cu numele divin *Shaddai* încununat cu Coroana Supremă²⁰. Seducerea Evei de către Șarpe (ca reprezentare a lui Samael) este văzută nu numai ca manifestare verbală, ci și fizică, în acest fel născându-se Cain, în calitatea lui de asasin. În *Sitrei Torah*²¹ (1:147b-148a), în capitolul *Călătoria lui Iacob*, apare modelul invers, Adam fiind sedus de Șarpe (ca reprezentare a lui Lilith). Mai departe, însă, aparenta

contradicție este rezolvată prin explicația conform căreia Șarpele, în calitatea lui de reprezentare a demonicului, are la rândul lui un dublu aspect implicit: feminin și masculin în același timp. Dezvoltând acest motiv, Moses Cordovero arată în *Pardes Rimmonim*²² (186d) că Samael și Lilith pot exista numai prin emanarea răului de la unul la celălalt. Pornind de la versetul din *Isaiah* 27:1 „În ziua aceea Domnul va lovi cu sabia Lui cea aspră, mare și puternică, Leviathanul, șarpele fugar, șarpele inelat și va ucide balaurul de lângă mare”, Cordovero consideră că șarpele fugar corespunde lui Samael, iar șarpele inelat corespunde lui Lilith. Dragonul este Prințul Orb, care facilitează cuplarea celor doi. Dacă Dragonul ar fi fost creat întreg, într-o emanare completă, ar fi distrus lumea într-un minut – conchide autorul.

Dar Kabbalah a făcut mai mult decât să gloseze pe marginea simbolurilor legate de Lilith pe care le-a preluat din tradiția și mitologia anterioară. În viziunea de ansamblu asupra lumii pe care au propus-o kabbaliștii, Lilith a ajuns să reprezinte toate acele lucruri care îl deranjează pe Dumnezeu, nu numai la israeliți, ci la scara întregii lumi. Prin extindere, Lilith simbolizează obiceiurile păgânilor care trăiau în jurul comunității lui Israel, îi simbolizează pe cei care nu respectau *Torah* și, respectiv, pe cei care atacau triburile iudaice. Din această perspectivă, Lilith a fost identificată apoteotic cu Babilonul. Foarte probabil că această echivalență a avut în vedere și legenda Turnului Babel, proiect eșuat de ascensiune în masă spre unificarea cu divinul (fizic și/sau spiritual). Nu întâmplător *Zoharul* leagă sfârșitul lui Lilith de căderea Romei: „Atunci când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, va aduce distrugerea demonicei Rome, și o va transforma în ruine pentru totdeauna, o va trimite acolo pe Lilith, și o va lăsa să locuiască în acele ruine, fiindcă ea este ruina lumii. La asta face referire versul «Și acolo va rămâne Lilith și își va găsi un loc de odihnă» (*Isaiah* 34:14)”²³. Totuși, probabil că cea mai șocantă concepție pe care o propune Kabbalah în legătură cu Lilith este cea legată de vederea ei ca parteneră a lui Dumnezeu.

Am arătat într-un paragraf anterior că în misticismul iudaic relația dintre aspectul masculin și cel feminin al divinității are o semnificație și o mitologie specială. Am văzut că *Shekhinah*, în dubla ei semnificație – de prezență a lui Dumnezeu în lume, dar și de Comunitate mistică a lui Israel –, este văzută ca soție a omului înțelept (*Tzaddik*) și, prin extrapolare, a lui Dumnezeu însuși, văzut însă într-unul dintre aspectele sale. În aceste condiții, este evident că singurul loc unde această uniune divină putea avea loc era Templul lui Solomon. O dată cu dărâmarea Templului (70 e.n.), *Shekhinah* (i.e. poporul israelit) a fost „răpită” de popoarele păgâne și „violată” în mod continuu. Dumnezeu a refuzat să se întâlnească cu ea în impuritate. Pe de altă parte, însă, un Dumnezeu fără parteneră/aspect feminin era o divinitate incompletă – lucru imposibil. Așa se explică faptul că, pentru a menține echilibrul, Adonai și-a luat ca pereche pe Lilith (i.e. popoarele care țineau captivă *Shekhinah*)²⁴. Dată fiind impuritatea ei, Dumnezeu nu ar fi avut de ce să regrete unirea cu Lilith, care astfel nu îi era soție, ci doar târfă. Lilith a devenit în acest fel *Shekhinah* cea întunecată, opusul perfect al aspectului feminin demiurgic al lui Dumnezeu, păstrându-și însă, în același timp, calitatea de imagine (prezență) pe care lumea i-a rezervat-o Domnului. Și aici intervine din nou sarcina kabbalistului de a participa la *Tikkun Olam*. Prin acțiunile sale – meditație, contemplare, post, rugăciune, caritate etc. – misticul ajută la reunificarea lui Dumnezeu cu *Shekhinah* în zilele de Shabbat, zile sfinte, în care Lilith nu poate rămâne lângă divinitate.

8.2. MUNTELE SINAI ȘI ÎNGERII DOMNULUI

*Those who pray in Aramaic will get no aid
from the angels; angels don't understand
Aramaic.*

Leo Rosten,
Treasury of Jewish Quotations

O cu totul altă abordare este rezervată de misticismul iudaic așa-zisei revelații de pe Muntele Sinai, care, contrar numelui, este văzută, în realitate, ca o ocultare. Nici alegerea locului nu este întâmplătoare. Simbolistica ezoterică a muntelui este identificabilă, practic, în majoritatea misticilor fundamentale, și se leagă, în primul rând, de ideea de ascensiune spre divinitate, și în al doilea rând, de pierderea coordonatelor „centrului lumii”, prin ocultarea Paradisului. Într-o analiză detaliată a fenomenului, Ira Chernus²⁵ demonstrează că, departe de a fi o concepție inițiată de către kabbaliști, problematica extrem de complexă și delicată a revelației de pe Sinai a fost tratată de iudaismul rabinic încă din secolul al II-lea e.n., *matan Torah* fiind una dintre temele principale ale *Midrash*-ului tannaitic²⁶. Termenii în care este descris acest eveniment, arată Chernus, seamănă foarte bine cu cei din descrierile „coborârilor” caracteristice misticismului de tip *Merkabah*. Prima referire la această temă este identificată de cercetător într-o discuție asupra Psalmului 68:18 purtată de Rabi Eliezer din Modi'im și Rabi Elazar ben Azariah:

„R. Elazar ben Azariah și R. Eliezer din Modi'im erau ocupați cu interpretarea versetului «Carele lui Dumnezeu se numără cu douăzeci de mii, mii și mii, Domnul este în mijlocul lor, este un Sinai în sfințenie». R. Elazar ben Azariah l-a întrebat pe R. Eliezer din Modi'im: Dar putea oare Muntele Sinai să le cuprindă? Și el i-a răspuns: ... (Dumnezeu) a poruncit Sinaiului: Mărește-te, lărgeste-te, primește pe îngerii mei”.²⁷

Cu toate că aici este aparent vorba despre simpla apropiere a îngerilor de israeliți, acest verset a constituit

punctul de plecare pentru multe interpretări ezoterice, atât rabinice, cât și kabbalistice. Nu este exclus ca această viziune, în care îngerii coboară lângă oameni, contrar tradiției care propunea în mod obișnuit urcarea celor drepti în lumea angelică, să fi contribuit la transformarea ascensiunii spre *Merkabah* în coborâre.

Deși atribuită unui contemporan al celor doi înțelepți *tannaim*, Rabi Elazar ben Arak, concepția conform căreia toți cei șase sute de mii de israeliți eliberați din robia egipteană au beneficiat de revelația divină nu apare decât într-o compilație ulterioară, *Pirkei d'Rabbi Eliezer*²⁸: „R. Elazar ben Arak spune: Atunci când cel Sfânt, binecuvântat fie El, a coborât pentru a-i da *Torah* lui Israel, șase sute de mii de îngeri, corespunzând celor șase sute de mii de bărbați ai lui Israel, au coborât împreună cu El. În mâinile lor aveau arme și coroane și au încoronat pe Israel cu coroana Inefabilului Nume”. Mergând și mai departe pe acest drum, Rabi Akiba²⁹ consideră la rândul lui că Domnul însuși, și nu doar îngerii, a fost în apropierea israeliților pe Muntele Sinai. „R. Akiba spune: Un pasaj din Scripturi arată: «Căci din ceruri ți-am vorbit»³⁰, iar un alt pasaj zice: «Și Domnul a coborât pe Muntele Sinai în vârful muntelui»³¹. Aceasta ne învață că Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a coborât cerurile de jos deasupra creștetului muntelui și a vorbit cu ei din cer” (*Mekhilta Ytro Bahodesh* 9).

Această permanentă încercare de a promova ideea apropierii lui Dumnezeu și a Gloriei sale de poporul lui Israel, păstrând în același timp ideea transcendenței divine, această dialectică a *tremendum* și *fascinans* este, după Chernus, caracteristica principală a calității „numinoase” a misticismului *Merkabah*. Acest lucru reiese foarte clar comparând un fragment din *Mekhilta Ytro Bahodesh*: „«Și tot poporul vedea tunetele»³² – R. Akiba a spus: Ei vedeau și auzeau ceea ce era vizibil – vedeau vorbele de foc ce ieșeau din gura Puterii și erau vărsate în table, în timp ce rosteau «glasul Domnului vărsa flăcări de foc»³³” cu un fragment din *Hekhalot Rabbati*:

„Și vorbele Lui vor cădea precum parfumul, alunecând în flăcări de foc... Tu ești cel care ți-ai revelat secretele în fața lui Moise, și nu i-ai ascuns nici una dintre puterile Tale. Atunci când cuvântul a ieșit din gura Ta, toți munții cei înalți s-au cutremurat și au stat în teroare mare și toți au fost arși în flăcări de foc”.³⁴ Dar cel care a susținut în modul cel mai vădit că israeliții au căutat pe Muntele Sinai viziunea directă a „gloriei” lui Dumnezeu a fost discipolul lui Rabi Akiba, Rabi Simeon bar Yochai: „Rabi Simeon bar Yochai a arătat: Aceasta au cerut ei: Au zis: Dorința noastră este să vedem gloria Regelui nostru”.³⁵

Pornind de la o altă frază atribuită lui Rabi Simeon, după care „El a dăruit (israeliților) o armă cu Inefabilul Nume înscris pe ea”, Scholem a putut face o analiză detaliată a importanței folosirii teurgice a acestui nume (tetragrammatonul sau diverse forme extinse ale acestuia) în misticismul *Merkabah*³⁶. Se poate concluda deci că prin această concepție se avansează ideea conform căreia pe Muntele Sinai israeliții au primit un obiect cu valențe magice protectoare și eficiente. De aici și până la a considera *Torah* în acești termeni nu a fost decât un pas, extrem de ușor de făcut pentru kabbaliști. Aici devine vizibilă diferența clară dintre iudaism și alte religii. Dacă ceea ce s-a întâmplat în Sinai servește drept paradigmă pentru ascensiunea extatică, semnificația acestei ascensiuni are un caracter special. Misticul obține în drumul său revelarea cunoașterii, dar ea nu-i aduce redempțiunea, deoarece cunoașterea fundamentală necesară pentru redempțiune este cea cuprinsă în revelația de pe Sinai – a *Torei*. Însă nici cunoașterea *Torei* nu este suficientă în ea însăși. Este necesară voința de a o respecta. Așadar, ordinea firească de desfășurare a lucrurilor este inversată: pe Sinai israeliții au avut o experiență extatică, în urma căreia au obținut cunoașterea *Torei*, și abia după aceea, prin respectarea ei, au avut posibilitatea să obțină redempțiunea.

Deși, după cum am arătat mai sus, inițial menționarea celor șase sute de mii de îngeri se referea la accesul direct al

tuturor israeliților la revelația divină, printr-un complex proces de ocultare s-a ajuns ca ulterior, în Kabbalah secolului al XVI-lea, această cifră să reprezinte o noțiune aproape contrară. După cum arăta Gershom Scholem³⁷, Școala kabbalistică din Safed a dezvoltat concepția conform căreia în fiecare generație există, după legile migrației sufletului și după divizarea scânteilor în care se pulverizează acesta, șase sute de mii de suflete fundamentale în Israel.

„Corespunzător acestora, în *Torah* există șase sute de mii de aspecte și explicații; fiecăruia dintre aceste feluri de a explica *Torah*, în Israel îi corespunde o rădăcină de suflet. În epoca mesianică, fiecare individ din Israel va citi *Torah* potrivit acelei explicații atribuite rădăcinii sale și așa se întâmplă și cu înțelesul *Torei* în Paradis.”³⁸ Așadar, în viziunea kabbaliștilor cele șase sute de mii de căi de acces au devenit tot atâtea drumuri închise, în absența cheilor potrivite.

În același fel a evoluat și concepția referitoare la cele șaptezeci de limbi în care s-ar fi divizat revelația divină de pe Sinai. Pornind de la un motiv talmudic, după care numărul tradițional de națiuni care populează pământul ar fi de șaptezeci, și deci pentru a fi receptate ca atare poruncile rostite de Dumnezeu s-ar fi transmis instantaneu în toate cele șaptezeci de limbi, *Midrash*-ul târziu *Bemidbar Raba* a dezvoltat teza conform căreia fiecare cuvânt, și chiar fiecare literă, a revelației avea șaptezeci de aspecte. Un alt text midrashic, *Mekhilta d'Rabi Ishmael*, comentează versetul din *Exod* 20:18: „Când toți oamenii au văzut tunetele și fulgerele” – Dar câte tunete (literal «voci») au fost, și câte fulgere? Prin «Vocea Domnului după putere» textul vrea să spună că fiecare persoană le-a auzit după propria putere”.³⁹ Rezultă de aici că nu puteau să fie mai multe voci, căci Dumnezeu e numai unul. Pluralul este, așadar, folosit pentru a exprima faptul că pe Muntele Sinai fiecare om a trăit experiența revelației divine diferit, în funcție de capacitățile sale revelatorii. Această viziune a fost preluată și dezvoltată ulterior, la maximum, de *Zohar*. Numărul „șaptezeci” a devenit astfel un număr simbolic, în

spatele căruia se ascund de fapt misterele și sensurile infinite ale revelației divine.

Așa cum reiese din textele citate anterior, una dintre simbolisticile cel mai des folosite în descrierea evenimentelor de pe Muntele Sinai este cea legată de foc⁴⁰ și, prin extindere, de lumină. Emanația luminii din cosmogonia kabbalistică pare să fie într-o relație specială cu viziunea fulgerelor care țâșnesc din ochii paznicilor celui de-al șaptelea *heikhal* din *Merkabah*, așa cum sunt descrise și în *Midrashim*. La fel de importantă este simbolistica legată de coroană. După cum rezultă din tradiția *Merkabah* și, în aceeași măsură, din textele midrashice, Dumnezeu este „încoronat cu măreție și maiestate, cu o coroană de sublim și o diademă de teamă”.⁴¹ Nu este greu de observat aici conceptul sub care Kabbalah a reunit toate aceste aspecte, *Keter*. O altă simbolistică având o importanță deosebită este cea legată de veșminte. Pe de o parte, este vorba de veșmintele în care este văzută imaginea divinității, „îmbrăcat în splendoare”, într-un veșmânt a cărui „frumusețe este la fel de dulce ca frumusețea splendorii gloriei ochilor imaginii creaturilor vii”⁴². Un vers din *Zohar* vorbește chiar despre curcubeul (simbol pontifical) care îi împrumută veșmintele sale lui Moise, pentru ca acesta să poată ajunge la Dumnezeu, ca să primească *Torah*⁴³. Pe de altă parte, este vorba de veșmintele în care s-a îmbrăcat Shekhinah, ce fac referire, de fapt, la ocultarea prezenței lui Dumnezeu în lume, și pe care misticul trebuie să le îndeparteze.

Nu în ultimul rând, merită menționată aici problema aparentei contradicții dintre conceperea *Torei* ca sursă de viață și opinia conform căreia revelarea directă a *Torei* către cei nepregătiți în mod adecvat poate fi fatală. Pe de o parte, *Torah* este considerată a fi arborele vieții, așa cum am menționat într-un capitol anterior. Pe de altă parte, cum mistica susține că prezența divină este insuportabilă pentru om, pentru a da coerență acestei concepții misticii au găsit soluția morții inițiatice. Cuvântul divin revelat devine atât sursa morții, cât și a vieții. Sau, în expresia lui Mircea Eliade⁴⁴, „Moartea inițiatcă devine condiția sine-qua-non

pentru orice regenerare spirituală". Pe această bază, arată Ira Chernus, revelația de pe Sinai a devenit paradigma misticismului de tip *Merkabah*. Pomind de la textul biblic, unde se menționează că israeliții i-ar fi spus lui Moise „vorbește-ne tu însuși, și te vom asculta, dar să nu ne mai vorbească Dumnezeu, ca să nu murim"⁴⁵, textele midrashice au propus o interpretare conform căreia poporul a putut auzi direct din gura Domnului cele zece porunci, dar nu mai mult. Unii *tanna'im* însă au mers și mai departe pe drumul astfel deschis și au concluzionat că în realitate poporul ar fi auzit în mod direct, din gura lui Dumnezeu, numai primele două porunci. Este foarte probabil că această viziune, a cărei paternitate este greu de stabilit⁴⁶, a avut ca scop sublinierea pericolelor implicate de apropierea de divinitate, în contextul învățăturilor inițiatice. Ceea ce este însă deosebit în legătură cu această abordare este faptul că, în loc să aducă o clarificare a unui verset cu o semnificație vagă, aici are loc un proces invers: unui verset univoc i se refuză sensul clar (*peshat*) în favoarea unui sens homiletic (*derash*). Și această intervenție aparține nici mai mult, nici mai puțin decât unui rabin. Rabi Joshua b. Levi a fost primul care a combinat mai multe teme tannaitice într-o viziune coerentă, propunând ca explicație a fenomenului de pe Muntele Sinai moartea și reînvierea israeliților. Astfel, a arătat el, dacă poporul nu ar fi putut suporta vocea divină, atunci după prima poruncă ar fi murit, în orice caz. Deci, pentru a o auzi pe cea de-a doua, ar fi trebuit să reinvie. Așadar, găsim aici o posibilă sursă a concepțiilor mistice de mai târziu asupra morții inițiatice, respectiv asupra renașterii spirituale a celui care a trecut printr-o experiență mistică. Mai mult, de aici și până la a considera că de fapt israeliții nu au auzit decât prima literă din discursul divin nu a mai fost decât un pas, pe care l-au făcut kabbaliștii târzii. Nu întâmplător este vorba de litera *aleph*, consoană fără sonoritate, care nu se poate citi/auzi decât prin vocalizare⁴⁷.

Prin încercarea de a oferi interpretări ezoterice cât mai profunde revelației *Torei* de pe Muntele Sinai, Kabbalah nu a făcut decât să contribuie și mai mult la ocultarea evenimentelor. După cum explica Gershom Scholem⁴⁸, Kabbalah a

introdus și a dezvoltat distincția dintre revelația nelimitată și revelația limitată. „Chintesența Revelației nu rezidă în importanța frazelor rostite în cursul ei, ci în numărul infinit de interpretări cărora li se deschide. Caracterul absolutului este recognoscibil prin nenumăratele căi posibile de a-l interpreta... Semnificația infinită a Revelației, care nu poate fi concepută în momentul imediat al receptării, se va dezvălui în relație permanentă cu timpul, prin intermediul tradiției.” După modelul lui Moise, care a beneficiat de revelația nelimitată a cuvântului divin și care l-a transmis apoi mai departe poporului într-o formă „îndulcită”, respectiv într-o revelație parțială, sarcina de a dezvălui sensurile prin interpretare aparține rabinului, care devine astfel mediator între Dumnezeu și comunitatea lui Israel, dar care rămâne, la rândul lui, beneficiarul unei revelații parțiale.

8.3. LOCUL, FOCUL ȘI MĂGARUL

*A hole is nothing at all, but you can break
your neck in it.*

Arthur O'Malley

Unul dintre cele mai interesante aspecte ale evoluției misticismului iudaic constă în faptul că el nu se oprește la analiza textului religios, ci operează o permanentă interpretare a interpretărilor anterioare. Nu degeaba se spune că un evreu răspunde la o întrebare cu o altă întrebare, și nu degeaba cei care despică firul în patru sunt numiți „talmudiști”. Atunci când a scris *Zoharul*, Moses de Leon i-a atribuit cartea lui Simeon bar Yochai, despre care am pomenit mai sus ca fiind o autoritate rabinică cu vizibile înclinații ezoterice. Unii cercetători, printre care și Gershom Scholem, au considerat că *Zoharul* a fost conceput ca un răspuns în antiteză perfectă la *Călașa Rătăciților* a lui Maimonide, subliniind astfel un anumit aspect al relației dintre mistică și filosofie. Alții, precum

Silviu Lupașcu⁴⁹, consideră că Moses de Leon l-a conceput drept fals sau pseudo-*Midrash*, datat în mod premeditat într-o Palestină îndepărtată de Spania și de timpul său, „în scopul dobândirii de glorie auctorială netrecătoare prin procedeul literar nu foarte ortodox al pseudo-epigrafiei”. Indiferent însă de motivul pentru care autorul a ales această soluție, nu este mai puțin adevărat că Moses de Leon, și în general toți kabbaliștii, au interpretat în sens ezoteric nu numai ceea ce au scris talmudiștii, ci și ceea ce se povestește că au făcut aceștia. Totuși, scopul acestei „interpretări a interpretării” nu pare să fie doar căutarea unei autorități religioase care să dea greutate analizei, ci și ducerea mai departe – uneori chiar la extrem, ajungându-se la sensuri complet diferite sau chiar contrare celor inițiale – a tezelor propuse de iudaismul rabinic. Așa se explică faptul că multe dintre fabulele, parabolele și povestirile care au în centru aventurile unor rabini importanți oferă punctul de pornire pentru exprimarea unor teze noi.

Un astfel de exemplu este povestea talmudică despre Rabi Iohannan ben Zakkai și Rabi Eleazar ben Arak, menționați anterior în calitatea lor de autorități rabinice (cu certe înclinații ezoterice). Povestea apare atât în *Talmudul Palestinian* (*Hagigah* 2:1), cât și în cel *Babilonian* (*Hagigah* 14b), precum și în *Tosefta Hagigah* 2:2 și în *Mekhilta d'Rabi Simeon bar Yochai*. Diferențele fiind mai puțin relevante din punctul de vedere al acestui studiu, le vom ignora. În esență, se spune că Rabi Iohannan ben Zakkai călărea pe un măgar, iar Rabi Eleazar ben Arak îi călăuzea măgarul din urmă. Rabi Eleazar l-a rugat pe maestru să-l învețe un capitol din Opera Carului Divin. Pentru a-i răspunde, Rabi Iohannan face apel la învățăturile secrete din *Mishna Hagigah* 2:1: „Legile incestului nu trebuie expuse în fața a trei persoane (dar pot fi expuse în fața a două persoane – n.n.), nici Opera Carului Divin în fața a două persoane (dar pot fi expuse în fața unei singure persoane – n.n.) și nici Carul Divin în fața unei persoane, dacă persoana nu este înțeleaptă și capabilă să înțeleagă cu ajutorul propriei sale gândiri”. În fața acestei

abordări, Rabi Eleazar cere permisiunea de a discuta cu magistrul său câteva lucruri învățate anterior chiar de la acesta. Pentru a-l asculta mai bine, Rabi Iohannan descalecă de pe măgar, se înfășoară în pelerină și se așază la umbra unui măslin. Explicația pe care i-o dă discipolului referitor la aceste pregătiri este că, în timp ce el va expune Opera Carului Divin, este posibil ca Shekhinah să se pogoare între ei împreună cu îngerii slujitori, și nu se cuvine să întâmpine asemenea onoare călare pe măgar. Imediat ce Rabi Eleazar și-a început expunerea, focul ceresc a descins într-adevăr din înalturi și s-a răspândit asupra copacilor din preajmă, care au început să cânte „lăudați pe Domnul pe pământ, voi, creaturi ale mării și toate adâncurile... copaci purtători de fructe și cedri” (*Psalmi* 148:7), iar un înger a vorbit către ei din mijlocul focului: „cu adevărat, aceasta este Opera Carului Divin!” În încheiere, maestrul își felicită discipolul pentru asemenea bună înțelegere, expunere și împlinire a celor sfinte.

Deși această parabolă face legătura între iudaismul rabinic și misticismul de tip *Merkabah*, simbolistica ei este definitorie și pentru viziunile kabbalistice de mai târziu. Este clară aici influența motivului revelației de pe Muntele Sinai, unde focul este văzut ca manifestare a prezenței divine. Totuși, sensul experienței este schimbat. Dacă pe Sinai focul a fost cel care a speriat poporul, lăsându-i numai posibilitatea unei revelații parțiale, departe de a fi un pericol, aici focul este dătător de viață: în loc să ardă arborii, îi face să cânte⁵⁰. De altfel, focul este asimilat în mod constant studiului *Torei*. Asocierea focului cu exegezele ezoterice apare menționată pentru prima dată în secolul al II-lea⁵¹, deși tradiția este evident mai veche. În cuvintele lui Rabi Eliezer, „încălzește-te la lumina înțelepților, dar ai grijă la cărbunii lor, să nu te ardă... fiindcă vorbele lor sunt precum cărbunii pentru foc”.⁵² Prin înțelegerea și împlinirea *Torei*, va traduce mai târziu Kabbalah lurianică, misticul poate participa la *Tikkun Olam*. Mai mult chiar, există o întreagă teză kabbalistică legată de ideea conform căreia *Torah* a fost scrisă cu foc negru pe foc alb, menționată într-un

capitol anterior. În general, însă, motivul focului este mai des folosit în misticismul extatic decât în cel teosofic. De la descrierea din povestea lui Enoch⁵³: „carnea mi s-a transformat în flăcări, tendoanele în foc arzând, oasele în cărbuni de ienupăr mocniți... părul de pe cap în flăcări fierbinți, toate membrele în foc arzând și tot trupul în foc strălucitor”, și până la descrierile celor care au coborât în *Merkabah*⁵⁴: „când l-am văzut (pe paznicul primei porți) mâinile îmi arseseră și eu stăteam fără mâini și fără picioare”, majoritatea referirilor la primejdiile pe care le întâlnește misticul în drumul său spre Tronul Gloriei sau *unio mystica* includ arderea de către focul ceresc. Pe de altă parte, însă, după modelul paradigmatic stabilit de Moise pe Muntele Sinai, transformarea prin foc este obligatorie în cadrul experienței oricărui mistic, fiindcă, pentru cel care știe a-l manevra, focul ceresc nu este distrugător, ci creator.

Un alt simbol care apare în fundalul acestei întâmplări cu implicații mistice este copacul, nu întâmplător un măslin. Conotațiile christologice ale acestuia sunt evidente. Dar și mai evident este simbolismul sefirotic, de copac al cunoașterii. Și analiza nu se poate opri aici, fiindcă mai există în poveste un simbol important: măgarul. Motivul călăuzitorului de măgari apare destul de des în scrierile kabbaliste, fiind preluat din literatura talmudică⁵⁵. Așa cum arăta Silviu Lupașcu⁵⁶ într-o analiză detaliată, importanța acestei ocultări reiese, poate, cel mai clar din *Sava de-Mishpatim*, fragment din *Zohar*, unde călăuzitorul de măgari este întruchiparea prezenței lui Dumnezeu pe pământ, sau însuși Mesia. Într-un joc logic dublat de un discurs mistic și teologic, Rav Hamnuna Sava se revelează ca fiind în același timp regele (Dumnezeu), care poruncește, și cel din urmă călăuzitor de măgari (Mesia), pe care regele îl așteaptă. Sarcina lui constă în a mână de la spate măgarii rabinilor, în speranța că va fi răsplătit cu darul de a auzi „noi cuvinte despre *Torah*”. În realitate, el este cel care direcționează caravana, ducând-o în direcția cea bună – redempțiunea – sau, din contră, spre damnare. Călăuzitorul de măgari este, așadar, cel care îi poartă pe rabini spre

destinația care li se cuvine, de-a lungul drumului periculos și întortocheat al desăvârșirii mistice.

Știind toate acestea, simbolismul care se ascunde în spatele măgarului lui Rabi Iohannan ben Zakkai din povestea noastră devine mai clar. Reiese de aici că, în cazul descris, în loc să-l mâne pe discipol, maestrul i-a lăsat acestuia libertatea de a se manifesta după cunoștințele acumulate și capacitatea proprie de a le înțelege. (Se poate argumenta că este și acesta un fel de manipulare, dar nu vom merge atât de departe cu analiza psihologică.) În acest context, dacă nu a auzit cuvinte noi despre *Torah*, călăuzitorul de măgari a auzit, cel puțin, cuvinte corecte despre *Torah*. Determinând apariția prezenței divine și reușind să controleze focul ceresc, care, în loc să-l ardă, a făcut arborii să cânte, discipolul a demonstrat de fapt că a parcurs drumul mistic până la capăt.

8.4. PARADISUL EDENIC ȘI EDENUL PARADIZIAC

*Calamity may be blind, but it has a
remarkable talent for locating Jews.*

Leo Rosten,
Treasury of Jewish Quotations

Dintre povestirile descriind aventurile pline de semnificații adânci ale diverșilor rabini ai glorioasei epoci talmudice, cea mai celebră, dar și cea mai exploatată este, fără îndoială, cea despre „intrarea celor patru înțelepți în Paradis”. Ca majoritatea povestirilor de acest fel, deși relatarea are în spate autoritatea *Talmudului*, ea nu este și nu trebuie confundată, în nici un caz, cu un adevăr istoric, chiar dacă cele patru personaje au existat cu adevărat în acea perioadă, iar preocupările lor ezoterice erau reale, constituind de fapt baza poveștii. Este mai degrabă o colecție de tradiții rabinice despre efectele aventurării pe drumul misticii, descriind tipuri de experiențe și rezultate posibile, ceea ce dă textului un caracter exemplar.

Așadar, Rabi Akiva, Ben Zoma, Ben Azzai și Elisha (Aher) au intrat în Paradis. Unul a văzut și a murit, altul a văzut și și-a pierdut mințile, al treilea a vestejit ierburile tinere (adică a ajuns detracat și a ademenit tineretul). Doar Rabi Akiva a intrat și a ieșit sănătos. Textul apare în *Tosefta Hagigah* 2:3-4 și este completat cu o altă parabolă: se poate considera că cei patru călătoresc pe un drum principal, mărginit de două cărări, una de foc și una de zăpadă. Dacă vreunul dintre ei se apleacă într-o parte, va fi ars de foc, dacă se apleacă în partea cealaltă, va fi ars⁵⁷ de zăpadă. Pentru a ajunge cu bine la destinație nu trebuie decât să țină drumul drept și să nu se lase distras în nici o altă direcție. Aventura în speță a avut două rezultate pozitive. Ben Azzai a văzut și a murit rămânând loial (despre el *Biblia* spune „scumpă este înaintea Domnului moartea celor iubiți de El” – *Psalmi* 116:15), iar Rabi Akiva a văzut și a ieșit sănătos. A avut și două rezultate negative: Ben Zoma a văzut și și-a pierdut mințile (despre el *Biblia* spune: „dacă dai peste miere, nu mânca decât atât cât îți trebuie, ca să nu te sature și s-o verși din gură” – *Proverbe* 25:16), iar Elisha a văzut și a devenit eretic (despre el *Biblia* spune: „nu lăsa gura să te bage în păcat și nu zice înaintea trimisului lui Dumnezeu «m-am pripit»”. Pentru ce să se mânie Dumnezeu din cauza cuvintelor tale și să nimicească lucrarea mâinilor tale?” – *Eclesiastul* 5:6).

Textul este folosit pentru a releva cele mai diverse semnificații, interpretarea lui depinzând în mare măsură de context. Dacă în literatura talmudică-midrashică are scopul de a atrage atenția asupra pericolelor și realizărilor legate de speculații, mai degrabă decât de experiențe, iar în literatura mistică, de a scoate în evidență pericolele care îl pândesc pe mistic în drumul său spre Dumnezeu, pentru kabbaliști *Pardes*⁵⁸ este o parabolă ascunzând un secret nerevelat. Libertatea de manevră în procesul interpretării pe care o dă această concepție este evidentă. *Pardes* devine astfel o metaforă generalizată pentru zonele periculoase ale experienței religioase, în care puțini pot pătrunde, fiind inaccesibile celor mai mulți.

Pentru a înțelege mai bine semnificațiile pe care le-au găsit în această parabolă kabbalistii, trebuie să ne referim în primul rând la jocul de cuvinte care se ascunde în spatele numelui *Pardes*⁵⁹. În limba ebraică, *Pardes* înseamnă livadă, iar noțiunea de Rai este redată, în schimb, prin construcția *Gan Eden* (Grădina Edenului). Atunci când textul *Tanachului* a fost tradus în limba greacă, însă, pentru a reda noțiunea de loc primordial s-a folosit cuvântul „Paradis” (provenind din persanul *Paradesha*). În această accepțiune, cuvântul s-a întors în limba ebraică, ajungându-se astfel ca noțiunile de *Pardes* și *Gan Eden*, inițial diferite, să se explice și să se amplifice una pe cealaltă. Pericolele asociate Grădinii Edenului (îngerul cu sabia în flăcări) au fost transferate asupra Pardesului și invers. Povestea Pardesului a devenit astfel povestea Raiului. Comentatorii medievali au căutat să folosească parabola Pardesului pentru a explica ceea ce s-a întâmplat în Paradis. Dar legătura funcționa și invers. Intrarea în Pardes a devenit intrarea în Paradis, tradusă prin întoarcerea la locul primordial și, implicit, la starea de lucruri de atunci. Să ne amintim aici de preocuparea kabbaliștilor pentru restaurarea ordinii inițiale, de *Tikkun Olam*, dar și de *Tikkun Nefesh*.

Pornind de la interpretarea filosofică a lui Maimonide, Abraham Abulafia, în calitate de reprezentant al Kabbalei extatice, a dezvoltat teza conform căreia starea Omului Primordial ne este permanent accesibilă, în aceeași măsură în care ne este permanent accesibil și păcatul adamic. Din această perspectivă, se cheamă că noi toți ne aflăm, în mod constant, în Paradis, fie că realizăm acest lucru sau nu. Nici Căderea și nici starea paradiziacă nu sunt văzute ca evenimente istorice, ci ca structuri experiențiale deschise tuturor. Istoria devine astfel irelevantă. Prin studierea și respectarea *Torei*, aceste experiențe și stări tipice pot fi actualizate în orice moment. Totuși, nu trebuie să se înțeleagă de aici că oricine poate să se aventureze în această întreprindere. Această viziune nu scoate din calcul pericolul, care continuă să existe, la fel ca și în celelalte abordări. Este mai degrabă o încercare

de a găsi un echilibru între abordarea ritualistică și explozia de speculații metafizice, care ar fi putut pune în pericol respectarea ritualului din iudaismul rabinic.

Interpretarea kabbalistică a Pardesului nu s-a oprit însă aici. Așa cum remarca Moshe Idel⁶⁰, kabbaliștii erau mai puțin interesați de construcția unei teologii unitare, cât mai degrabă de găsirea a cât mai multe interpretări secrete posibile, care să atragă cele mai diverse categorii de oameni. Nu este vorba aici de implicarea maselor în speculațiile mistice, ci de încercarea de a dezvolta diversitatea în viziunile elitelor. Așa se face că, pentru o serie întreagă de kabbaliști de la începutul secolului al XIII-lea, figura centrală a parabolei a devenit nu Rabi Akiva, ci Ben Azzai, maestrul talmudist care a murit. Această viziune are la bază conceperea Pardesului nu ca un loc (joc?) al intelectului, ci ca o experiență a luminii supreme. Interpretarea aceasta nu se referă la o lumină intelectuală sau conceptuală, ci la una experiențială, și pornește de la textele midrashice în care Adam este descris ca o entitate de lumină sau ca fiind acoperit în veșminte de lumină, pe care le-a pierdut o dată cu alungarea din Paradis. Conform acestei tradiții, activitatea de bază a lui Adam în Rai era contemplarea Luminii și a Shekhinah. „Lumina Shekhinah” este un termen-cheie, fiindcă atât Paradisul, cât și Pardesul sunt văzute ca fiind pline de lumină. Elementul esențial pe care îl pierde Adam în cădere este posibilitatea de a contempla (experimenta) această lumină. Reconstituirea stării adamice prin recăpătarea abilității de a contempla lumina devine astfel scopul experienței misticului.

Evident, această viziune privește în mod special misticismul de tip extatic, *Merkabah*. Privit din această perspectivă, textul s-ar traduce cam așa: „Ben Azzai a văzut și a murit. El a contemplat strălucirea Prezenței Divine ca un om cu ochii slabi care privește în lumina puternică a soarelui și este orbit de intensitatea luminii care îl copleșește... El nu a vrut să se mai despartă de această lumină, rămânând ascuns în interiorul ei, cu sufletul acoperit și împodobit... el a rămas astfel în locul unde a avut loc unirea, în Lumina pe care nimeni nu poate să

o atingă și să continue să trăiască⁶¹. După cum se vede, are loc o schimbare radicală a punctului de referință. Misticul nu mai contemplează Carul sau Tronul Divin, ci Strălucirea lui Dumnezeu (*Tzvi ha-Shekhinah*), lumina pe care nimeni nu o poate suporta, și deci a cărei vedere este fatală. Termenul „copleșitor” este de o importanță majoră în această variantă de citire a textului. Dacă în perioada anterioară scopul misticului era să contemple aspectele divinității de la distanță, acum apare pentru prima dată expusă în termeni indubitabili dorința de unire cu Strălucirea Prezenței Divine, prin intrarea și rămânerea în spațiul Divin, în scopul de a se bucura de apropierea lui Dumnezeu fără întrerupere⁶². În acest context, moartea lui Ben Azzai, tradusă prin faptul că nu s-a mai întors și a dispărut „ascuns în locul unirii sale”, ca toți oamenii pioși, al căror suflet este despărțit prin moarte de grijile lumești, se transformă din accident în realizare. Moshe Idel identifică aici o structură formată din trei componente: *via purgativa* (separarea de grijile lumii inferioare), *via illuminativa* și *via unitiva*⁶³. Această variantă de citire a textului este întărită de o altă scriere a unui autor necunoscut din secolul al XIII-lea, care îi accentuează nuanța mistică: Ben Azzai a murit pentru că sufletul său s-a unit printr-o mare dragoste, sufletul lui nu s-a mai întors pentru că a atins stadiul unei mari realizări – unirea totală. Sufletul și Lumina au devenit una, abisul dintre om și Dumnezeu a dispărut prin *unio mystica*.

Importanța textului nu se reduce însă numai la aceste aspecte. Pardesul talmudic este folosit și ca model la care misticii medievali își raportează propriile experiențe, căpătând astfel valențele unei rețete practice. Într-un alt text anonim, scris în Galileea anului 1290, autorul descrie într-o metaforă magnetică felul în care Lumina Divină atrage Lumina Sufletului, „mult mai slabă prin comparație cu cea divină”. După cum arată Moshe Idel, kabbalistul are această viziune ca rezultat al folosirii combinațiilor de litere și caută în „Pardes” explicații pentru clarificarea propriei sale experiențe. Moartea lui Ben Azzai devine astfel un exemplu demn de a fi urmat, sau chiar

un deziderat. Reapare aici concepția morții inițiatice ca experiență finală și supremă. Kabbaliștii dezvoltă tehnici speciale pentru a atinge astfel starea anterioară căderii a Omului Primordial, pentru a reintra în strălucirea Shekhinah și chiar într-o relație erotică cu Prezența Divină. Prin combinații, unificări și inversări de litere, ei invocă Arborele Cunoașterii, al Binelui și Răului, precum și cele zece Sefirot, și meditează împreună, pentru a se putea observa unul pe altul și a vedea în ce măsură întâlnirea cu strălucirea divină îi face să radieze, la rândul lor, lumină⁶⁴. Această așteptare a unei străluciri corporale vizibile scoate cel mai bine în evidență diferența dintre filosofie și misticism: pentru Maimonide experiența Pardesului era mintală, fără semne exterioare, pentru kabbaliști era corporală și vizibilă; pentru Maimonide Dumnezeu era un intelect, pentru kabbaliști era strălucire; pentru Maimonide Adam era intelectul perfect, pentru kabbaliști era o creatură a Luminii; pentru Maimonide Paradisul și Pardesul erau stări intelectuale (cerebrale), pentru kabbaliști erau stări corporale, sensibile, erotice, obiect al unei străduințe fizice; Maimonide nu avea o metodă anume, kabbaliștii au dezvoltat o întreagă serie de tehnici. Toate acestea demonstrează că, departe de a fi o tradiție de speculație mistică, în realitate Kabbalah a fost una dintre cele mai pure forme de misticism, în care tipuri extreme de experiență erau căutate cu dinadinsul și considerate pozitive.

Kabbalah teosofico-teurgică a propus la rândul ei o abordare diferită. Dacă în varianta extatică experiența mistică are loc în interiorul misticului și nu afectează tărâmul divin, în cea teosofică și în cea teurgică efectul asupra non-umanului este profund. În paradigma teosofică Dumnezeu este văzut nu ca o entitate, ci ca un sistem de puteri divine, iar intrarea misticului în Pardes influențează relațiile dintre aceste puteri. În paradigma teurgică, această interacțiune se traduce prin lupta cu demonicul. Deși aparent diferite, demonicul și Divinul au aceeași structură antropomorfică. Sefirot-urile sunt prototipuri ale amândurora. Intervenția misticului vizează,

așadar, fie inducerea armoniei în lumea divinului, fie combaterea unor anumite aspecte din lumea demoniului. Și, din această perspectivă, Pardesul reprezintă o zonă periculoasă, un aspect prea puternic pentru a fi suportat de muritori. Aici însă accentul este pus pe ceea ce a pățit Elisha ben Abuya, personajul eretic, care a văzut și a luat-o razna. Explicația ar fi că el nu a fost în stare să înțeleagă corect nici lumea divină și nici pe cea demonică.

Această viziune își are baza într-o teză kabbalistică dezvoltată la sfârșitul secolului al XIII-lea, care considera că a cunoaște structura demoniului este forma cea mai profundă a Kabbalei. Adepții acestei linii au scris liste întregi de îngeri negativi și au descris relațiile dintre demonic și divin. Această tradiție, al cărei reprezentant a fost, printre alții, și Moses de Leon, susținea că este o datorie religioasă să cunoști lumea demoniului, pentru a nu te lăsa atras în ea. Numai cunoscând răul și distingându-l de bine îl poți îndepărta și îl poți adora cu adevărat pe Dumnezeu. Nu întâmplător parabola a înregistrat figura lui Elisha ben Abuya sub numele de Aher („celălalt”), ca o referire directă la *Sitra Ahra* („partea cealaltă”), tărâmul răului. La fel de puțin întâmplătoare este implicația sexuală a rezultatului experienței pentru Elisha – păcatul de a fi atras de tărâmul demoniului este tradus, în opinia lui Idel, prin relația sexuală cu figurile acestuia⁶⁵. Atracția sexuală devine astfel o explicație a puterii Pardesului, de care misticul nu trebuie să se lase sedus. Evident, ea nu este însă singura. Pe baza cercetărilor sale, folosind citate din *Talmud*, Ioan Petru Culianu considera, la rândul lui, că o posibilă interpretare a aventurii lui Elisha este legată de legenda lui Enoh. Devenit scribul și arhivarul lui Dumnezeu, sub numele de Metatron, acesta păstrează o calitate umană pe care nu o au ceilalți îngeri – având încheieturi, poate sta jos. În această calitate, el poate fi întâlnit de orice mistic în drumul său spre Tronul Gloriei, în cel de-al șaselea *hekhal*.

Astfel, în viziunea lui Culianu, când se ridică la ceruri și îl vede pe Metatron șezând pe un tron strălucitor, Elisha îl

confundă cu Dumnezeu însuși și devine diteist, spunându-și: „poate că – Doamne, iartă-mă! – există două Puteri”⁶⁶. Pe de altă parte, însă, tot Culianu⁶⁷ ajungea la concluzia că toți cei trei⁶⁸ mistici cărora intrarea în Paradis le-a fost nefastă s-au lovit de „pericolul apei”⁶⁹, pe care *Hekhalot Rabbati* îl plasează în cel de-al șaselea „palat”. Ei au luat drept apă „lespezile de marmură pură” ale *hekhal*-ului ceresc, ce seamănă cu valurile, atrăgându-și astfel mânia lui Dumnezeu, care nu tolerează în fața Sa minciuna și/sau judecata falsă (*Talmudul Babilonian, Babli Hagigah* 14b). Citându-l pe Johann Maier, Culianu identifica aici o aluzie la Templul din Ierusalim, ale cărui ziduri, construite din marmură colorată, se asemănau cu „valurile mării”. (Cercul astfel închis devine vicios – imaginea mistică este preluată din realitatea fizică, pe care însă se întoarce să o confirme.) Încercarea de a coborî în infern pentru a exersa un ritual se termină, în majoritatea cazurilor, prost – cel care descinde nu se mai poate întoarce. Cazul lui Rabi Akiva, care a ieșit cu bine din această întreprindere pentru că nu s-a lăsat antrenat (distras de la drumul drept), este considerat a fi, într-o abordare tipologică, un prototip, care reflectă în substrat „coborârea în Egipt”⁷⁰ și ieșirea cu bine de acolo a lui Abraham, salvarea din potop a lui Noe și toate celelalte (puține) astfel de povestiri cu final fericit, de la Adam încoace. Interpretarea aceasta funcționează însă și în sens invers. Astfel, aventura biblică a lui Samson cu Dalila este citată ca o intrare în Pardes (întâlnirea celor doi are loc într-o vie), devenind, la rândul ei, un exemplu pentru cazurile care se termină dramatic.

Pe de altă parte, pentru kabbaliștii care priveau Pardesul din perspectiva teosofică, scopul esențial al experienței mistice era inducerea sau re-inducerea în sferele Divine a armoniei pierdute o dată cu păcatul adamic. Pentru ei Divinul era redat prin două simboluri: cel al Arborelui Cunoașterii și (simplificat) cel antropomorfic al cuplului, în care primele nouă Sefirot reprezintă partea masculină și cea de-a zecea Sefira – partea feminină. Din această perspectivă, păcatul lui Aher a constat

în ruperea legăturii dintre cele două aspecte ale divinității. Aplicând simbolismul în sens invers și socotind Pardesul ca fiind Grădina, se poate spune că în Paradis problema nu a fost mâncatul mărului, ci ruperea lui din Arbore, separarea celor două aspecte ale lui Dumnezeu și, implicit, ruperea echilibrului din tărâmul divin, adesea supranumită „devastarea plantațiilor”. Mai mult chiar, în acest fel există pericolul de a concluziona că există două puteri diferite și, în loc de unitate, misticul putea ajunge să creadă într-o dualitate. Așadar, scopul experienței mistice este refacerea legăturii rupte în epoca primordială, restaurarea unității dintre puterile divine, prin folosirea ritualului iudaic văzut ca o tehnică teurgică, capabilă să-l influențeze pe Dumnezeu. Proiectul mistic este astfel transpus într-o altă cheie, fiind transformat într-o încercare de reparare a rupturii din interiorul divinității (mai degrabă decât dintre om și Dumnezeu), determinate de transgresiunea umană. În această accepție, Rabi Akiva este văzut ca fiind unul care prin acțiunea ritualică reușește să restaureze relația dintre ultimele două Sefirot⁷¹. Spre deosebire de alte tradiții, în care în centrul atenției era individualul, în aceste căutări pe tărâmurile demonice sau sefirotice accentul este pus pe repararea cosmosului, prin inducerea unei stări de armonie la toate nivelurile.

8.5. CHIVOTUL LEGII ȘI MESIA

*Go back, go back to the old legend;
The soul remembers and it's true:
What has been most and least imagined,
No other, there is nothing new.*

Allen Ginsberg, *A Mad Gleam*

În încheiere, nu pentru că este mai puțin important, ci pentru că povestea este mult mai scurtă, vom menționa un ultim model de ocultare. Povestea este scurtă pentru că este

vorba de ocultarea fizică, adică de dispariția completă a obiectului de interes. Iudaismul cunoaște mai multe astfel de cazuri, însă, din punctul nostru de vedere, în acest punct al cercetării, relevante sunt două: chivotul legii și Mesia.

Menționat pentru prima oară în *Exod* 25:10, unde sunt înregistrate indicațiile divine pentru construirea lui, chivotul, refăcut în *Deuteronomul* 10:3, este purtat permanent în fruntea poporului până când este cucerit de filistini în *1 Samuel* 4:11. Redat fiilor lui Israel în *1 Samuel* 7:1, chivotul a adus tot timpul victorii israeliților, cunoscându-și perioada de glorie în vremea Regelui David și apogeul – o dată cu instalarea în Templul lui Solomon. Ultima mențiune biblică legată, cel puțin formal, de chivot, este citirea legii din *Neemia* 8. După aceea, nu mai există în textul *Scripturii* nici o altă remarcă despre existența chivotului. Nu reiese dacă a fost ascuns, s-a pierdut sau a fost cu bună-știință trecut sub tăcere. Apare aici o formă extremă de ocultare – aceea fizică. Data fiind importanța atât exoterică, cât și ezoterică atașată celor două table ale legii, este cu atât mai ciudat faptul că în perioada medievală, la care se referă acest studiu, nu se înregistrează nici o încercare de a lămuri această dispariție.

La rândul lor, cercetătorii moderni care au încercat să caute urma chivotului, pornind de la mențiunile biblice și de la informațiile istorice legate de locuri și perioade în care peregrinările acestuia ar fi fost posibile, au ajuns la cele mai năstrușnice concluzii. De la tenebrele de sub Zidul Plângerii din Ierusalim, unde s-a aflat Templul lui Solomon, și până la o biserică mai puțin obișnuită, din Etiopia, chivotul poate fi oriunde sau nicăieri. Printr-un aparent complot universal, nici una dintre aceste presupuneri nu poate fi verificată. Dacă în cazul Etiopiei este vorba de o interdicție umană, preoții bisericii la care ne referim fiind păstrători ai unei tradiții care îi obligă să păzească un obiect de importanță majoră aflat în templu de generații, dar pe care nu au voie să îl vadă sau să îl arate, în cazul tenebrelor din Ierusalim, intangibile datorită faptului că se află sub Moscheea Al Aksa, imposibilitatea de

a cerceta pare să fie de natură extra-umană. Acest loc, sub care (nu) se poate căuta chivotul, are o semnificație sacră, indiferent din care punct de vedere ar fi privit – iudaic, creștin sau musulman –, fiind deopotrivă punctul în care Abraham a fost gata să-și sacrifice fiul, pe Isaac, pentru a-și demonstra dragostea față de Dumnezeu, și, respectiv, locul pe care s-a aflat Templul lui Solomon, care a adăpostit chivotul, locul unde se află poarta, actualmente închisă, prin care va intra în Ierusalim Iisus, la a doua venire a sa pe pământ, și locul de unde Mahomed s-a ridicat la cer.

Al doilea model de ocultare fizică la care ne-am propus să ne oprim în acest studiu este cel referitor la Mesia. Că există o legătură strânsă între mistică și mesianism este neîndoielnic. Ea este excelent demonstrată în cartea *Mesianism și mistică* de către Moshe Idel⁷². La fel de evident este și faptul că, indiferent de soluția propusă, orice formă de mesianism presupune o revelație, deci un proces implicit de ocultare. Totuși între viziunile mesianice ale mysticilor evrei există diferențe notabile.

După cum arată Gershom Scholem⁷³, profeții vedeau redempțiunea ca urmare a unei catastrofe revoluționare universale, și deci ca un nou stadiu al evoluției, rupt total de cel anterior, în care Mesia s-ar fi revelat în mod miraculos. Pentru evreul medieval, salvarea consta în inversarea stării de lucruri care determinase apariția diasporei. Cele două imagini au fost, bineînțeles, combinate în unele speculații kabbalistice. Mai mult chiar, în unele scrieri apare ideea conform căreia Mesia va fi întreg poporul lui Israel, care va reinstaura era mesianică.

Sub influența lui Isaac Luria s-a dezvoltat o concepție diferită – revelarea lui Mesia va avea loc în mod natural, o dată cu finalizarea procesului de *Tikkun Olam* (reparare a lumii), ca un rezultat al evoluției istorice firești, și nu al unei catastrofe. De aici nu a mai fost decât un pas până la a considera că în realitate Mesia se întrupează în fiecare generație, însă revelarea sa nu are loc dacă nu s-a împlinit

timpul. Acest pas l-a făcut Chaim Vital, discipolul lui Luria, care a văzut în maestrul său pe Mesia.

O altă concepție kabbalistă, reprezentată în scrierile lui Rabi Iosef Della Reina⁷⁴, susținea că era mesianică a sosit și că întruparea lui Mesia trebuia facilitată prin acțiuni concrete, magice sau religioase.

Dar cel mai relevant din punctul de vedere al acestui studiu este cazul lui Shabbatai Zvi. Dacă în majoritatea situațiilor mesianismul misticilor a avut un impact limitat la nivelul individual sau la cercul apropiaților, Shabbatai Zvi a determinat o adevărată mișcare, cu influențe profunde asupra dezvoltării ulterioare atât a misticiei, cât și a mesianismului. Recunoașterea publică, de către un număr însemnat de evrei, a calității lui de Mesia, a dus la apariția unui alt aspect al fenomenului ocultării – cel ulterior evenimentului. Dacă pentru adepții sabateanismului Mesia s-a revelat în Shabbatai Zvi, el s-a ocultat din nou – fizic, de astă dată – o dată cu dispariția acestuia (care nu a fost acceptată niciodată ca moarte). Trecând peste granițele vieții sale propriu-zise, pe care istoria o descrie în termeni nu tocmai măgulitori⁷⁵, pe valul așteptărilor evreilor acelei vremi, ce a determinat interpretări ale textului sacru care au ajuns până la justificarea apostaziei⁷⁶, Zvi a intrat în legendă, urmând, în fond, modelul lui Moise, pe care o tradiție veche îl considera nu mort, ci luat la ceruri⁷⁷.

Deși în cazul inițial, al lui Moise, era vorba de un model mai degrabă mitic, o dată cu Shabbatai Zvi modelul și-a găsit o dimensiune practică, fiind aplicat, în mod conștient, unei persoane fizice contemporane. O dată făcut acest pas, el a deschis calea repetiției, fiind mai apoi folosit și în cazul, mai recent, al rabinului Lubavitch. Gershom Scholem⁷⁸ argumentează că se poate identifica aici o vizibilă asemănare cu viziunea creștină asupra sorții lui Iisus, deși, în mod evident, parametrii experienței (și mai ales ai rezultatului) diferă din multe puncte de vedere.

NOTE

- ¹ În *Cabala și simbolistica ei*, idem.
- ² Citat de Gershom Scholem, în *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 104.
- ³ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 104.
- ⁴ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.
- ⁵ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.
- ⁶ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.
- ⁷ „În fiecare exil parcurs de Israel Shekhinah a fost cu el” (*Megilla* 29a).
- ⁸ Creștinismul l-a preluat ad litteram în simbolistica nunții dintre Iisus și Biserică.
- ⁹ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.
- ¹⁰ Un alt personaj mitologic numit Lilith ar fi ajuns soția lui Asmodeus, Regele Demonilor, și ar fi dat naștere unei mulțimi de demoni mici, intrând în mitologie sub numele de Lilith cea Mică, Regina Demonilor.
- ¹¹ De aici și interpretarea creștină care identifică șarpele cu Satan.
- ¹² Este vizibilă aici sursa – sau una dintre sursele – din care Biserica creștină a creat imaginea diavolului.
- ¹³ Unii cercetători au mers și mai departe și au considerat că o posibilă sursă originară a noțiunii s-ar găsi într-o tablă sumeriană din 2000 î.e.n., din cetatea Ur, unde se povestește despre întâlnirea dintre Gilgamesh și spiritul/demonul feminin al salciei, Lillake, aflat sub puterea zeiței Inanna (Anath, în canaanită și ebraică).
- ¹⁴ *The Babylonian Talmud*, Londra, Socino Press, 1978.
- ¹⁵ *Alphabet of Ben Sira*, trad. Norman Broznick, în David Stern și Mark Jay Mirsky, *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1990.
- ¹⁶ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, idem. Totuși, alți cercetători, mai recent, printre care Eliezer Segal, de la Universitatea Calgary, consideră că *Alfabetul lui Ben Sira* era o satiră antievreiască (antisemită?), întrucât toate personajele biblice pomenite acolo par să fie ironizate.

¹⁷ R. Isaac b. Jacob ha-Kohen, *Treatise on the Left Emanation*, în Joseph Dan, *The Early Kabbalah*, New York, Paulist Press, 1986.

¹⁸ Concepția conform căreia răul vine din nord nu este nouă în iudaism. Nordul are valențe magice în majoritatea religiilor. Și în budismul tibetan sursa învățăturilor secrete este un nord mitic, mai mult sau mai puțin imaginar (Alexandra David-Neel, în *Tainele învățăturilor tibetane*, idem).

¹⁹ Legătura cu simbolistica focului nu este nici ea întâmplătoare.

²⁰ *Zohar* 3:76b-77a, citat de Raphael Patai în *The Hebrew Goddess*, ed. 3, New York: KTAV Publishing House, 1978.

²¹ Citat de Daniel Matt, *Zohar: The Book of the Enlightenment*, New York - Ramsey - Toronto, 1983.

²² Moses Cordovero, *Pardes Rimmonim* (Livada de Rodii), citat de Raphael Patai în *The Hebrew Goddess*, idem.

²³ *Zohar* 3:19a, citat de Raphael Patai în *The Hebrew Goddess*, idem.

²⁴ *Zohar* 3:69a, citat de Raphael Patai în *The Hebrew Goddess*, idem.

²⁵ Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1982, p. 1.

²⁶ Înțelepții evrei ale căror afirmații sunt citate în *Mishna* se numesc *tannaim*, iar epoca în care s-a dezvoltat *Mishna* este cunoscută sub numele de epoca *tannaică*. Termenul de *tanna* a fost inițial aplicat funcționarilor din academiile talmudice de mai târziu, a căror sarcină era memorarea și recitarea tradițiilor orale din epoca *tannaică*. Prin extindere, s-a aplicat rabinilor ale căror opinii formează *Mishna* și lucrările contemporane ei. Învățăturile rabinilor *tannaim* care nu au fost incluse în *Mishna* au fost numite *baraita*. Printre acestea se numără *Midrash-ul tannaitic* (sau halakhic), care urmărește textul *Torei*, în special în ceea ce privește secțiunile referitoare la lege (după prof. Eliezer Segal, Universitatea Calgary).

²⁷ Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, idem, p. 1.

²⁸ Citând diverse surse, Ira Chernus plasează această scriere în secolul al VIII-lea (Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic*

Judaism, Studies in the history of Midrash, idem; ambele citate se află la p. 2).

²⁹ Despre care Gershom Scholem spune „Astfel, Rabi Akiba, personaj central în lumea iudaismului rabinic, este în același timp reprezentantul legitim al unui misticism (acceptat) în granițele acestuia” (Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, idem, p. 53).

³⁰ *Exod* 20:19.

³¹ *Deuteronom* 4:36.

³² *Exod* 20:18.

³³ *Psalmi* 29:7.

³⁴ Citat de Ira Chernus, în *Mysticism în Rabbinic Judaism, Studies in the history of Midrash*, idem, p. 3.

³⁵ Citat de Ira Chernus, în *Mysticism în Rabbinic Judaism, Studies in the history of Midrash*, idem, p. 4.

³⁶ Deși, după Scholem, elementul magic, puternic în literatura de tip *hekhalot*, a scăzut în scrierile ulterioare (Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem).

³⁷ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

³⁸ Isaac Luria, *Sefer ha-Kavanot*, Veneția, 1620, citat în Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 75.

³⁹ Citat de Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism, Studies in the history of Midrash*, idem, p. 42.

⁴⁰ Transformarea lui Moise prin foc este o temă predilectă a textelor kabbalistice, după cum arată Ioan Petru Culianu în *Experiențe ale extazului*, Editura Nemira, București, 1998.

⁴¹ Citat de Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism, Studies in the history of Midrash*, idem, p. 10.

⁴² Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism, Studies in the history of Midrash*, idem, p. 9.

⁴³ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

⁴⁴ Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, Spring Publishing, 1994, p. 131.

⁴⁵ *Exod* 20:19.

⁴⁶ Prima mențiune a acestei teorii aparține lui Rabi Joshua b. Levi, *amora* din Palestina, la începutul secolului al III-lea, dar pare preluată de acesta dintr-o tradiție orală mai veche.

⁴⁷ Cu alte cuvinte, israeliții nu au auzit, de fapt, nimic!

⁴⁸ Gershom Scholem, *Jewish Theology Today*, în *Jewish Tradition and Its Relevance to Contemporary Life*, p. 4.

⁴⁹ Conform lui Silviu Lupașcu, *Sfinți Ascunși, Călăuzitori de Măgari*, idem.

⁵⁰ Este ușor de recunoscut aici simbolistica din legenda Graalului. Întrebarea justă face ca natura uscată să prindă viață.

⁵¹ Conform lui Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, *Studies in the history of Midrash*, idem, p. 49.

⁵² *Mishna Avot 2:10*, citată de Ira Chernus, în *Mysticism în Rabbinic Judaism*, *Studies in the history of Midrash*, idem, p. 49.

⁵³ *III Enoch 15:1*, citat de Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, *Studies in the history of Midrash*, idem, p. 7.

⁵⁴ *Hekhalot Zutarti*, citat de Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, *Studies in the history of Midrash*, idem, p. 6.

⁵⁵ Silviu Lupașcu citează *Berachot 56b, Ta'anit 1, 4, 64b, Baba Mezia 58b etc.* (*Sfinți Ascunși, Călăuzitori de Măgari*, idem).

⁵⁶ Silviu Lupașcu, *Sfinți Ascunși, Călăuzitori de Măgari*, idem.

⁵⁷ Simbolismul focului este astfel extins, în mod paradoxal, la zăpadă, care poate, așadar, „să ardă”.

⁵⁸ După cum a rezultat în urma cercetărilor lui Gershom Scholem, se pare că prima analiză kabbalistică a textului i-a aparținut lui Moses de Leon, care ar fi scris o carte cu acest titlu înainte de 1290, care apoi s-a pierdut (Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem).

⁵⁹ Explicația îi aparține lui Moshe Idel, fiind predată în cadrul cursului *Primordial Wisdom: Philosophers' Quest*, la Universitatea Ebraică Ierusalim, în 1991.

⁶⁰ Moshe Idel, *Primordial Light: Ecstatic's Quest*, curs, Universitatea Ebraică Ierusalim, 1991.

⁶¹ Citat aproximativ dintr-un text în manuscris, al unui autor necunoscut, analizat de Moshe Idel în cursul menționat mai sus.

⁶² Moshe Idel subliniază faptul că, întrucât în procesul de unire cu Shekhinah este vorba de aspectul feminin al lui Dumnezeu, limbajul dorinței („strălucirea dulce” etc.) dă experienței tonuri

erotice (Moshe Idel, *Cabala ed Erotismo, Metafore e pratiche sessuali nella Kabbalah*, Mimesis, Milano, 1996).

⁶³ Idel remarca prezența unei influențe a misticismului creștin neoplatonic și chiar păgân (Moshe Idel, *The Primordial Light*, curs, Universitatea Ebraică Ierusalim, 1991).

⁶⁴ Imaginea se regăsește în *Torah* (Exod 34:35), unde se spune: „fiii lui Israel vedeau fața lui Moise, că pielea feței lui Moise strălucea”.

⁶⁵ În aceeași linie se înscriu seducerea lui Adam de către Lilith, cele o mie de neveste ale lui Solomon, văzute ca manifestări ale puterilor demonice folosite ocult de împărat, și relația fizică a lui Balaam cu măgarul său.

⁶⁶ Ioan Petru Culianu, *Experiențe ale extazului*, idem.

⁶⁷ Atât în *Experiențe ale extazului*, cât și în *Călătorii în lumea de dincolo*, idem.

⁶⁸ Este ciudat faptul că această explicație se referă la toți cei trei mistici, dat fiind că Elisha se găsește astfel în poziția de a i se fi permis de fapt DOUĂ greșeli (Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem).

⁶⁹ Așa cum subliniază Ioan Petru Culianu în *Experiențe ale extazului*, apa și focul constituie cele două mari primejdii care îl pândesc pe orice mistic în drumul său spre Tronul Gloriei.

⁷⁰ În literatura mistică, Egiptul este adesea considerat un tip al tărâmului demonic.

⁷¹ Ceea ce, în viziunea lui Moshe Idel, dă ritualului iudaic o valoare sacramentală absentă din alte forme de Kabbalah și din concepția lui Maimonide (Moshe Idel, *Pardes: From Sefirot to Demonology*, curs, Universitatea Ebraică Ierusalim, 1991).

⁷² Moshe Idel, *Mesianism și mistică*, Editura Hasefer, București, 1996.

⁷³ Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken Books, New York, 1971.

⁷⁴ Moshe Idel, *Mesianism și mistică*, idem.

⁷⁵ Aparent, Shabbatai Zvi suferea, printre altele, de tulburări mintale maniaco-depresive.

⁷⁶ Este vorba, în mod special, de teoria kabbalistică a răului reprezentată prin concepția necesității coborârii misticului în *Sitra Ahra*, pentru a elibera din *klippot*-uri scântele divine. Astfel apare noua viziune mesianică, ce propunea ideea necesității cunoașterii răului înainte de a vedea binele.

⁷⁷ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem, p. 171, citându-l pe Joseph Flavius.

⁷⁸ Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, idem.

9. MAGIA LITEREI ȘI MAGIA NUMĂRULUI

*Reality is a question of realizing how real
the world is already; Time is Eternity,
ultimate and immovable; everyone's an
angel. It's Heaven's mystery of changing
perfection: absolutely, Eternity changes!*

Allen Ginsberg,
The Terms in Which I Think of Reality

S-a spus despre Kabbalah că este o doctrină teoretică mai degrabă decât practică¹. Totuși, autorii textelor mistice care formează Kabbalah menționează foarte clar faptul că, pentru necunoscători, pericolul vine tocmai din posibilitatea folosirii incoerente a rețetelor practice conținute acolo. Concepția kabbaliștilor conform căreia, prin manipularea ordinii literelor, se pot dezvălui, în anumite circumstanțe, secretele *Torei*, nu este o teorie abstractă, ci o practică curentă². Teamă că prin greșirea unei litere a *Torei* se poate distruge lumea nu este una de natură teoretică. Nici posibilitatea de a da naștere unui Golem nu pare să se oprească la nivel teoretic, chiar dacă această capacitate umană de creație nu este demonstrată printr-un experiment științific. Este vorba, până la urmă, de elementele de magie pe care în anumite perioade istorice religia iudaică le-a acceptat și, într-o anumită măsură, le-a îmbrățișat. O dovadă o constituie menționarea în însuși *Talmudul*, a cărui autoritate este indiscutabilă, a poveștii celor doi rabini care în fiecare ajun de Shabbat își creau prin metode secrete un vițel pe trei sferturi crescut, pe care îl mâncau (*Talmud* 6, *Sanhedrin* 65b).

În mod paradoxal, aspectele practice ale Kabbalei au fost puse în lumină de analizele lui Gershom Scholem, deși acesta a văzut în Kabbalah un *corpus* de învățături mai

degrabă teoretice. În interpretarea lui Scholem³, procesul pe care kabbaliștii l-au descris ca o emanare a energiei și luminii divine este, de asemenea, caracterizat de aceștia ca o dez-văluire a cuvântului divin. Paralelismul dintre cele două forme esențiale ale simbolismului kabbalistic este perfect. Kabbaliștii vorbesc de atribute și sfere de lumină, dar în același context vorbesc de nume divine și de literele din care acestea sunt compuse. Aceste două tipuri de descriere apar permanent împreună. Lumea secretă a divinității este una a sunetului, a limbajului, a numelor care se revelează după o lege proprie. Elementele limbajului divin, literele ce compun textul sacru, nu sunt numai mijloace convenționale de comunicare. Fiecare dintre ele reprezintă o concentrare de energie și exprimă o bogăție de sensuri care nu poate fi redată în întregime prin limbajul uman. Revelarea acestor sensuri și, prin intermediul lor, a măreției divine, depinde, așadar, de capacitatea misticului de a descătușa energia ascunsă.

Într-o analiză mai recentă, rabinul Aryeh Kaplan⁴ a propus, la rândul lui, o împărțire a Kabbalei în trei categorii: teoretică, meditativă și practică. Kabbalah teoretică s-ar ocupa cu dinamica felului în care Dumnezeu își revelează ființa divină prin diversele canale ale divinității (Sefirot) și prin diversele niveluri ale realității (Atzilut, Beriyah, Yetsirah și Asiyah). Kabbalah meditativă ar fi preocupată de unirea cu Dumnezeu prin intermediul acestor canale și lumi. Kabbalah practică, mai controversată, s-ar axa pe permutarea numelor mistice divine în scopuri magice. Kaplan identifică sursa acesteia în Kabbalah lurianică, în conceptul de *Kavanah*, intenția mistică și meditația care însoțesc actul împlinirii. Fapta propriu-zisă este văzută ca trup, iar *Kavanah* mistică – drept suflet al acțiunii în împlinire, căci, „dacă cineva împlinește actul sacru fără dreaptă intenție, atunci totul e trup fără suflet” – citează, la rândul lui, Gershom Scholem⁵, din *Shulhan Aruch*, cartea lui Isaac Luria. Deși conceptul în sine apare mai devreme, fiind menționat în trecere în *Zohar*, Luria pare să fi fost cel care l-a integrat într-un sistem coerent. Propunând practici

meditative asociate fiecărui aspect al vieții și fiecărei activități umane, Luria a dezvoltat ideea unei stări de meditație permanentă⁶. Rugăciunea formală, în care fiecare cuvânt avea o semnificație kabbalistică, era văzută ca un *sumum* al întregului set de asemenea meditații.

În expresia lui Scholem, *Kavanah* desemna aspectul divinității vizibil în fiecare demers concret prescris de ritual, iar totalitatea demersurilor constituia mișcarea simbolizată de rit. Acțiunea exterioară se transforma astfel într-o mișcare mistică a voinței omenești de a se conforma voinței divine. *Kavanah* devenea în aceste circumstanțe un instrument mistic prin care fiecare acțiune de cult a inițiatului era transformată într-un mister. Cum în nici una dintre scrierile mistice nu apare o descriere concretă a fazelor acestei practici, Moshe Idel⁷ concluzionează că probabil este vorba de un proces de de-automatizare, prin care fiecare cuvânt al rugăciunii trebuie rostit într-o manieră bine definită și punctuală. În mistica extatică pe care a practicat-o, Abraham Abulafia a propus recitarea literelor cu intonație melodică, sau, cu alte cuvinte, reducerea materialului lingvistic la elementele primare, considerate monade absolute. În acest fel limbajul clasic se transforma într-o serie de sunete magice, care putea avea ca scop intrinsec reîntoarcerea la limba primordială.

Prin *Kavanah* misticul se ridică de la cele mai de jos domenii până la cele mai înalte culmi, prin concentrarea asupra Sefirot-urilor și relațiilor dintre ele. Cele zece Sefirot-uri sunt exprimate mistic prin combinarea corectă a literelor care le reprezintă pe fiecare dintre ele. Inițial, relația dintre simbol și simbolizat era echilibrată, fiecărei Sefira corespunzându-i un anumit cuvânt. Ulterior însă a intervenit concepția unei ordini prioritare. *Sefer Yetsirah* a propus ca nume suprem al lui Dumnezeu YHVH și a menționat că cele șase combinații primare ale acestuia „pecetluiesc lumea”. Văzute ca „lumini divine”, cele zece Sefirot-uri sunt contemplate din punctul de vedere al calității, numărului și numelui, pentru a crește antrenamentul intelectului și imaginației în vederea cufundării

în emanațiile superioare ale realității divine, culminând cu *Ein Sof*. Prin permutarea corectă a literelor și numelor, se obține concentrarea și trezirea mistică. Practica se completează prin vizualizarea Sefirot-urilor sau, în unele variante ale Kabbalei, în care acest lucru este interzis în mod expres, prin vizualizarea culorii asociate fiecărei Sefira. Evident, această vizualizare are ca obiect literele numelor divine asociate Sefirot-urilor, în calitatea lor de simboluri. Se poate presupune că acest proces de vizualizare permitea înălțarea facultății imaginative a kabbalistului la un nivel ontologic superior, de unde putea determina coborârea divinității pe pământ. Procesul inducea o stare de conștiință paranormală, cu putere teurgică.

Un kabbalist ca Yohanan Alemanno considera Sefirot-urile o suprastructură mai mult sau mai puțin mecanică, perfect manipulabilă de către un magician abil. Literele și numele divine folosite în rugăciune își schimbă astfel semnificația și, dintr-un canal de explorare a proceselor divine, devin componentele și instrumentele unei practici. Ele nu mai reprezintă un *modus cognoscendi*, ci un *modus operandi*⁸. Pornind de la relația existentă între fiecare Sefira, o literă, un nume divin și o anumită expresie, Alemanno era convins că este posibil ca, prin cuvinte adecvate, să determine manifestarea unei anumite Sefira, pentru a obține efectele dorite asupra lumii. Așadar, are loc o trecere de la simpla contemplare a armoniei divine la folosirea cunoașterii mecanismelor celeste în scopuri practice, și, respectiv, de la simbolismul kabbalistic la un limbaj magic.

Prin teoria conform căreia variația vocalizării permite interpretarea unei expresii în diverse moduri, Yakov ben Sheshet a deschis calea unei exegeze libere a textului sacru: în funcție de diversele vocalizări, orice noțiune kabbalistică poate fi asociată fiecăruia dintre numele divine și fiecărei Sefira. O tehnică specială, identificată, cu mici variații, de către Moshe Idel⁹ la mai mulți autori kabbalistici, consta în vocalizarea cuvântului *Devareka* pentru a vizualiza literele Tetragrammatonului în cerc (sau sferă) de culoarea roșu ca focul. Cercul consta într-o

diagramă în interiorul căreia apăreau trei cercuri concentrice, fiecare reprezentând o Sefira, al cărei nume era scris pe cercul respectiv. În dreptul numelui era indicată culoarea corespunzătoare și un Tetragrammaton vocalizat¹⁰. Imaginea rezultată era mai mult decât un simplu desen – era o configurație antropomorfică simbolizând un aspect al tărâmului divin. Astfel de instrucțiuni detaliate dovedesc o evoluție îndelungată, dezvoltată de fiecare generație de kabbaliști, a unor aplicații practice, de implicare a macrocosmosului. De aici și necesitatea păstrării secretului, prin transmiterea orală numai către inițiați.

Scopul eminent teurgic al *Kavanot* era ca, prin combinarea Numelor Divine și Gematrii, dar și prin vizualizarea culorilor, în complexe tehnici combinatorii și de permutare, să-l eleveze pe mistic în universurile superioare, pentru a-i permite să participe la *Tikkun Olam*. Sursa acestei concepții este identificată de Scholem în *Zohar*, unde apare o descriere a celor patru funcții consecutive ale rugăciunii: purificarea și desăvârșirea omului prin acțiunea sacră; implicarea lumii naturale a creației, care, dacă s-ar putea exprima prin limbaj, ar intona imnuri alături de oameni; ajungerea la lumea rânduielilor îngerești și participarea la procesul de *Tikkun* al Numelui Divin în care se află lumea sefirotică¹¹. Unificarea literelor Numelui Divin, YHVH, era privită într-un paralelism perfect cu unificarea a tot ceea ce există, în procesul de restaurare a armoniei originare. Aceste unificări, la rândul lor expresii ale unificării omului cu divinitatea, au fost numite *Yechidim*. În plan concret, au fost propuse o serie întreagă de *Yechidim* bazate pe manipularea literelor diverselor Nume Divine. Uneori erau combinate chiar două sau mai multe dintre aceste nume, anagramându-se consoanele și variindu-se vocalizarea. Mai mult chiar, o veche concepție ebraică, preluată de kabbaliști din literatura mistică de tip *Hekhalot*, spunea că fiecare literă a Numelui Divin este în sine un nume divin¹², prin vocalizare.

Folosirea literelor se făcea la nivel cosmologic și teologic, într-un sistem complex de pronunții și meditații. Eleazar din

Worms a publicat în *Sefer ha-Shem* (Cartea Numelui) un tabel combinatoriu al literelor numelor divine – dovadă a unei îndelungi practici –, care a devenit model pentru mulți mistici extatici ulteriori. În aceeași epocă, un autor necunoscut¹³ scria în *Sefer ha-Hayim* (Cartea Vieții) că e suficient să pronunți numele divine sau pe cele ale îngerilor pentru a obține ce dorești sau pentru a primi informații despre lucruri secrete: Sfântul Duh ți le va revela. La rândul lui, Eleazar era convins că în starea de transă indusă prin pronunțarea numelor divine poate obține revelarea unor evenimente viitoare. Totuși, așa cum remarca Moshe Idel¹⁴, nu era vorba de simpla pronunție a unor combinații elaborate după o schemă prestabilită, ci de o componentă a practicii mistice, care, alături de meditații, mișcări ale corpului, controlul respirației etc., avea menirea de a implica facultățile mintale, creând o anumită stare psihică. De aici și pericolul care îl pândează pe mistic în cursul experienței sale – subliniat de Abraham Abulafia, la rândul lui autor al unui tabel¹⁵, constituit ca model pentru recitarea tuturor celor douăzeci și două de litere ale alfabetului, în combinație cu Tetragrammatonul – ca, în lipsa unei pregătiri și a unui control adecvat, elementele sublimite întâlnite să-l dezechilibreze. Dacă nu stăpânește tehnica, spune și contemporanul lui Eleazar din Worms, Moshe din Taku¹⁶, după pronunțarea numelui divin căutătorul se întoarce la starea inițială de confuzie a rațiunii. La rândul lui, Moses Cordovero considera în *Pardes Rimmonim*¹⁷ că această tehnică era menită a determina *unio mystica* prin atragerea divinității în jos, concepție care se regăsește în magia hermetică renaștentistă.

După Kaplan, cum Numele Divine reflectă forțe spirituale, cu corespondențe în psihicul uman, efectul acestor *Yechidim* în elevarea stării de conștiință a misticului poate fi dramatic¹⁸. În acest context, devine evidentă și valența magică a acestei tehnici mistice: prin ascensiunea în planul Sefirot-urilor, misticul le poate influența. Pentru exemplificarea felului în care poate avea loc ridicarea mistică prin *Yechid*, Kaplan¹⁹ spune:

„Sufletul inferior (*Nefesh*) se află în Universul *Asiyah*, care este asociat numelui divin Adonai («Domnul meu», numele divin asociat cu Sefira *Malkhut*). De aceea misticul trebuie să mediteze la numele Adonai (ADNY), legându-l de numele YHVH (asociat cu Sefira *Tiferet*) în Universul *Asiyah*. Apoi trebuie să unească acest nume cu Ehyeh (AHYH, «Eu sunt», asociat cu Sefira *Keter*) în Universul *Asiyah*. După aceea trebuie să mediteze la acesta, ridicând numele Ehyeh din *Asiyah* și legându-l de Adonai din *Yetsirah*. Adonai din *Yetsirah* trebuie apoi legat de YHVH din *Yetsirah*. În acest fel, misticul merge pas cu pas, până când ajunge la Ehyeh din *Atzilut*. În final el trebuie să unească Ehyeh din *Atzilut* cu cel mai înalt nivel, care este *Ein Sof*». Tema urcării pas cu pas prin planurile succesive ale conștiinței nu este exclusiv iudaică. Ea apare și în gnosticism și în hermetismul epocii elenistice, care au influențat, fără îndoială, evoluția Kabbalei. De altfel, de aici s-a dezvoltat ulterior tradiția hermetică non-iudaică ce a dat naștere ocultismului modern. Spre deosebire însă de celelalte modele de acest tip, ocupate cu negarea lumii și transcendența personală, Kabbalah a urmărit permanent repararea lumii în totalitatea ei.

Dacă *Tikkun Olam* are un aspect pozitiv, legat de restabilirea dreptei legături a lucrurilor în adevărata lor unitate, procesul are și un aspect negativ, pentru care Kabbalah lurianică folosește termenul *Berur* (textual „selecție”). *Berur* este separarea și eliminarea forțelor demonice, a celeilalte părți (*Sitra Ahra*). Conform teoriei lurianice a ritualului, *Torah* intenționează să provoace în permanență o respingere și o eliminare progresivă a *Sitra Ahra*, care acum este amestecată în interiorul tuturor lucrurilor și amenință să le distrugă dinăuntru. De aceea, ritualul *Kavanah* avertizează asupra pericolelor și abisurilor pe care le poate întâlni misticul în drumul său. Din această perspectivă, încheierea rugăciunii de dimineață, când inițiatul se arunca la pământ, constituia o întreprindere care putea să-i periclitizeze viața. După ce atingea culmea fervorii și se simțea inclus în numele divin pe care l-a

„unit”, misticul trebuia să se arunce printr-un salt în *Sitra Ahra*, spre a elibera de acolo „scânteile sfinte” închise în *Klippot*. „Doar Tzaddik-ul desăvârșit poate împlini această meditație, deoarece, conform meritelor lui, este demn să coboare și să întreprindă acele selecții în Klippot, tărâmurile «celeilalte părți», chiar împotriva voinței lor. În caz contrar, se poate întâmpla ca atunci când își pune sufletul în joc și și-l trimite jos, în Klippot, nu doar să nu poată scoate sufletele căzute acolo, ci să-i rămână propriul suflet pe acele tărâmuri.”²⁰

Data fiind importanța numelor lui Dumnezeu, tradiția kabbalistică cerea ca ele să fie predate de la maestru la discipol printr-un ritual inițiativ special. Cum rostirea numelor divine poate fi suficientă pentru un act creator în aceeași măsură ca și pentru un act de distrugere, această predare era exclusiv orală. Tradiția era probabil mai veche, dar kabbaliștii au fost primii care au menționat-o în scris. Eleazar din Worms descrie o astfel de inițiere, subliniind faptul că era necesar ca înaintea lecției cei doi să se scufunde într-o apă curgătoare de patruzeci de picioare și să se spele, iar procesul propriu-zis al predării să aibă loc peste apă (cu privirea spre apă). Un alt rit teurgic, „îmbrăcarea numelui”, constând din confecționarea, după o anumită rețetă, a unei mantale fizice cu valențe magice, care dădea adeptului o putere irezistibilă și a cărei îmbrăcare trebuia însoțită de invocarea îngerilor aferenți, era și el strict legat de prezența apei. Simbolistica apei a fost probabil preluată din misticismul de tip *Merkabah*. Privită însă din această perspectivă, ea își pierde calitatea de pericol și devine creatoare, tot așa cum, în povestea celor doi rabini care studiază „Opera Carului”, în loc să ardă copacii, focul îi face să cânte.

Moshe Idel²¹ vorbește despre o „teurgie captativă” în misticismul iudaic. Legată de conceptul de *Shekhinah* și, respectiv, de efortul de a readuce și permanentiza prezența lui Dumnezeu în lume și în Comunitatea lui Israel, prin co-participare umano-divină, această teurgie își are sursa în Cartea ebraică a lui Enoch. Aici apare o interesantă descriere

a artei magice pe care îngerii Uzza, Azza și Azziel au transmis-o oamenilor, pentru ca aceștia să poată atrage forțele cerești pe pământ și să le folosească. La rândul lui, Metatron este considerat un susținător al folosirii tehnicilor magice în scopul declarat al revelării în fața omului a secretelor lumilor inferioare și superioare și a misterelor cunoașterii. Deși este vorba de un fel de idolatrie, tehnica pare să fi fost considerată eficace, ba chiar există și descrierea unui instrument folosit în acest scop. Este posibil ca, după același model, prin construcția sa și prin serviciul religios ținut în interior, Templul să fi servit pentru atragerea și permanentizarea *Shekhinah* în mijlocul Comunității lui Israel.

Coborârea divinității era concepută ca parte din procesul revelării secretului *Torei*. Nu întâmplător ritualul avea loc între cei doi heruvimi, care simbolizau uniunea perfectă (inclusiv sexuală) și voința lui Dumnezeu, în absența căreia rămâneau separați, dar și participarea umană dinamică la activitatea divină. Este vorba de o determinare a revelației prin tehnici magice. După dispariția Templului, plecând de la concepția conform căreia omul, creat după chipul și asemănarea Domnului, este un microcosmos, s-a născut ideea copiei umane ca potențial înlocuitor al heruvimilor. Kabbalah a exploatat această posibilitate prin ritualurile mistico-magice de pregătire a misticului în vederea uniunii cu Dumnezeu, atât din punct de vedere fizic, cât și psihic. Numai omul perfect poate deveni captatorul potențelor divine, prin atragerea *Shekhinah*²². În cuvintele lui Moses de Leon, omul trebuie să devină un tron pe care să se poată așeza un alt tron, superior. Astfel poate primi influxul divin pentru a participa la repararea teurgică a Sefirot-urilor. Iosef Gikatilla considera că oricare dintre membrele omului poate deveni un tron pentru entitatea celestă căreia îi corespunde, dacă misticul se purifică și respectă preceptele. După Abraham ben Eliezer ha-Levi, în urma unei vieți religioase perfecte carnea misticului devine transparentă, putând astfel să primească Sefirot-urile. Această viziune religioasă nu excludea deloc tehnicile magice,

ci le includea în același scop – al atragerii forțelor divine. Ritualul rugăciunii se completa cu folosirea numelor divine pentru a permanentiza prezența lui Dumnezeu, o dată captată. În acest fel misticul devenea un membru al *Shekhinah*.

O altă aplicabilitate a acestui tip de Kabbalah practică, magică și captativă este identificată de Moshe Idel²³ într-o ramură kabbalistică dezvoltată după persecuțiile antievreiești din Spania anului 1391, ce a cunoscut apogeul într-o serie de scrieri apărute înaintea expulzării din 1492, dintre care cea mai cunoscută este *Sefer ha-Malakh ha-Meshiv*. Aici kabbaliștii asigură explicit, pentru prima oară, că este posibilă producerea venirii lui Mesia prin intermediul unei acțiuni magice capabile să frângă cursul istoriei și să provoace o schimbare radicală în ordinea naturală. În această carte misticul nu se consideră autor al concepțiilor expuse, ci doar un instrument prin care se transmite lumii revelația pe care a avut-o. O caracteristică specială a acestui tip de Kabbalah este prezența magiei demonice, care culminează cu demonizarea creștinismului (într-un *feed-back* perfect simetric cu demonizarea creștină a iudaismului), dar și a filosofiei și științei Evului Mediu, ai căror reprezentanți erau văzuți ca întrupări ale Satanei. Acești kabbaliști urmăreau reinstaurarea unui iudaism pur atât din punct de vedere cultural, cât și științific, considerând că apropierea erei mesianice autoriza dezvăluirea tuturor secretelor ocultate după exilare²⁴. Calea mistică era pentru ei un canal prin care primeau rețete magice pentru înfrângerea creștinismului. Revelația Celui de Sus făcea să coboare o magie superioară, indispensabilă neutralizării forțelor răului și venirii mântuirii. Și pentru ei magia constituia deci un mijloc de separare de *Sitra Ahra*. Diferența față de alte abordări kabbalistice constă în faptul că aici participanții la războiul apocaliptic nu sunt oameni, ci înseși forțele răului. Ideea centrală a acestei viziuni era că era mesianică a sosit, iar pentru întrupare nu era nevoie decât de doborârea acestora, prin jurăminte rostite în ceremonii prestabilite și prin diverse alte tehnici magice. La fel ca în cazul misticii clasice,

chiar și acest efort magic era colectiv și avea o clară dimensiune etică. Aparent, acest tip de magie a fost în mare măsură abandonat după expulzarea din Spania²⁵.

Spre deosebire de alte circumstanțe, în cazurile descrise până aici tehnicile magice erau folosite pentru a permite misticului participarea la activitatea divină și, respectiv, unirea cu Dumnezeu. Fie că era vorba de combinarea și permutarea literelor și numelor divine, sau chiar de instrumente, scopul acțiunii era exclusiv religios. Se poate spune că tehnica principală a acestei „teurgii captative” era lectura magică a *Torei*. În fond, să nu uităm că, așa cum arătam într-un capitol anterior, *Torah* constituie baza existenței universului, iar actualizarea ei pune ordine în haos. Cum cele zece porunci sunt văzute ca o manifestare a celor zece aspecte ale divinității, este evident că prin ele – și, implicit, prin cei dreapți, care le respectă – este susținută lumea.

9.1. METODE: GEMATRIA, TEMURAH ȘI NOTARIKON

*If one hides one's talent under a bushel, one
must be careful to point out to everyone the
exact bushel under which it is hidden!*

Hector Hugh Munro

În acest punct al cercetării devine necesară o trecere în revistă a principalelor metode de lectură magică a *Torei*. În analiza sa asupra evoluției gândirii și, implicit, a misticii iudaice, Moshe Idel²⁶ vorbește despre un proces de arcanizare, arătând că, deși inițial iudaismul a fost o religie exoterică, de-a lungul timpului a adoptat unele dintre cele mai complexe expresii ezoterice cunoscute în domeniul religiei. Această permanentă pendulare între exo- și esoteric a dat naștere la forme de gândire adesea divergente, dar întotdeauna profunde. Deși a contribuit la nașterea unor noi forme de conceptualizare a textului sacru, procesul de arcanizare a

determinat, în același timp, și apariția, pentru prima dată, a unui tratament sistematic al modurilor de interpretare a acestuia. Așa s-a dezvoltat o hermetică sistematică, destinată a demonstra legătura noilor variante de literatură interpretativă cu cele anterioare, devenite tradiționale.

Privită din această perspectivă, interpretarea numerică a textului canonic este metoda hermeneutică cea mai intratextuală, fiindcă pornește de la presupunerea că, prin intermediul corespondențelor numerice ascunse dintre elementele sale, textul se explică pe sine însuși. Spre deosebire de abordările narative, capabile să dea textelor vechi sensuri noi, abordările numerice au avut adesea rolul de a întări unicitatea textului sacru, revelând, prin dezvoltarea acestor afinități, înțelepciunea divină.

S-a spus că exegeza numerică ebraică este preluată din speculațiile pitagoreice. Totuși, așa cum subliniază Idel²⁷, în cazul iudaismului interesul misticului nu se oprea asupra aspectului matematic, care urmărea valoarea numerică a literei în sine, ci mergea mai departe, până la cel semantic, care urmărea afinitatea cuvintelor cu aceeași valoare numerică. Așadar, scopul primar al gematriei era comparația valorilor semantice, și nu a valențelor numerice ale cuvintelor. Un al doilea scop al exercițiului numerologic era ca prin transformarea cuvintelor în cifre să se obțină informații, așa cum s-a întâmplat într-un text vechi, unde, pornind de la o frază biblică, au fost căutate dimensiunile trupului divin.

Deși Gematria nu a fost o invenție kabbalistică, fiind moștenită din misticismul iudaic mult mai vechi, o primă definiție a acestei tehnici apare la Eleazar din Worms²⁸: „*Gay* înseamnă în limba greacă număr, iar *matrya* – înțelepciune. Sau altă interpretare: *gay* reprezintă o vale, iar *matrya* reprezintă munții, așadar, dacă arunci munții în vale, cele două vor fi egale. Așa trebuie să faci și cu *Torah* ca să afli ce au spus înțelepții, ori în *Midrash* sau în *Talmud*, prin intermediul Gematriei sau al alegoriei... Dar nu trebuie să te axezi prea tare pe Gematria – fiindcă și clovnii o fac –, sau oamenii vor

râde de tine". Pe baza unei echivalențe numerice între „Elohim” și „tron”, dar și „Iudecată”, Eleazar demonstrează prin Gematria de ce acest nume divin este asociat cu Sefira *Din*. Ideea acestei corespondențe nu este nouă și, indiferent dacă Eleazar a fost primul care a făcut demonstrația sau doar a preluat-o, ea constituie un exemplu al folosirii Gematriei pentru a sublinia relația dintre elemente ale aceluiași sistem conceptual printr-o strategie intracorporală. Prin referirea la clovni kabbalistul subliniază necesitatea unei abordări conservatoare și atente a acestei tehnici. Aceasta nu înseamnă totuși că prin aplicarea Gematriei nu se poate ajunge la apariția unor concepții noi. Prin alăturarea, pe baza echivalenței numerice, a unor elemente între care nu există o legătură vizibilă, se pot naște conexiuni neașteptate, dar în același timp acceptabile din punctul de vedere al cadrului conservator.

La fel de bine se poate însă ca, prin intermediul gematriei, să se altereze sensul ascuns al textului, prin transformarea aluziei în versuri într-o problemă pernicioasă, așa cum subliniază Nahmanide²⁹. Conștient de posibilitatea ca prin această tehnică să se ajungă la aberații (nu doar religioase), Nahmanide este și el adeptul unei gematrii conservatoare, care să nu genereze idei noi. Pentru el, calculul numeric funcționează mai mult ca o mnemotehnică, prin care se păstrează secretele *Torei* orale transmise de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai.

La polul opus se află Abraham Abulafia, care oferă metodelor numerice o aplicabilitate mult mai radicală, folosind diverse mijloace de deconstrucție a textului înainte de a-l reconstrui, dând naștere unor sensuri complet noi printr-o abordare intercorporală. Numerologia poate fi, așadar, folosită atât în abordări conservatoare, cât și radicale. Simbolismul și alegoria sunt conservatoare din punctul de vedere al structurii textului și radicale datorită tendințelor intercorporale. Moshe Idel³⁰ arată că, dacă în cazul mysticilor germani din mișcarea *Hasidei Ashkenaz* tipul de Gematria utilizat este radical prin faptul că elementele interpretate sunt scoase din

context, iar ordinea lor canonică este ignorată de dragul unei relații intratextuale, în Kabbalah extatică radicalismul se aplică ambelor metode – atât celei intratextuale, cât și celei intercorporale. Pentru Abulafia, Gematria este mai mult decât o exegeză a textului sacru – este o formă de cunoaștere și înțelegere a realității, care merge mai departe decât filosofia. Dacă pentru greci numerologia era un mijloc de a măsura natura, pentru kabbaliști ea constituia, alături de litere și nume, un acces mai ușor și mai direct la esența realității. Nu este vorba însă de realitatea externă, tangibilă, ci de cea conținută în textul sacru. Această abordare pornește de la concepția conform căreia limbajul nu este doar un mijloc de reflectare, ci și de înțelegere, considerându-se că informația conținută în text este superioară oricărei științe naturale.

Este interesant de observat că într-o carte a lui Eleazar din Worms, *Sefer ha-Hokhmah*, sunt descrise șaptezeci și trei de posibile interpretări ale *Bibliei*. Autorul subliniază că le-a preluat în cadrul tradiției ezoterice moștenite de la maestrul său, Rabi Yehuda ha-Hasid, și menționează că ele reprezintă cele șaptezeci și trei de porți ale înțelepciunii cu ajutorul cărora pot fi decodificate secretele celor cincizeci de porți ale înțelegerii. Pentru kabbaliști metodele exegetice nu erau, așadar, doar mijloace pentru a revela secretele ascunse într-un text, ci se constituiau, ele însele, în secrete. Deși în fond o metodă exegetică exoterică, folosită și în literatura rabinică, numerologia era considerată în Kabbalah a fi parte a tradiției ezoterice⁵¹. Această concepție este firească în condițiile în care revelarea rețetelor ocultate în text era destinată numai inițiaților pregătiți în acest scop, fiind periculoasă pentru restul lumii.

Calculul numeric nu schimbă cuvântul, ci îi îmbogățește încărcătura semantică prin comparație cu alte cuvinte cu aceeași valoare numerică... Gematria păstrează, așadar, stabilitatea textului. Cu totul alta este situația în cazul folosirii unei alte forme de exegeză – prin definiție, radicală –, combinarea literelor. Ca și Gematria și din aceleași motive, și această metodă era

considerată de kabbaliști secretă, deși mențiuni despre ea apar în *Talmud*. Nici ea nu era văzută ca o simplă metodă exegetică, ci ca esență a structurii limbajului. Pentru Abraham Abulafia acest lucru era evident: *gematria tzeruf otyot* = *shivim leshonot* sau, în traducere, „combinarea literelor” este matematic egală cu „șaptezeci de limbi”, ceea ce, să ne reamintim aici, reprezintă în concepția kabbalistică totalitatea limbilor de pe pământ în momentul în care Moise a primit de la Dumnezeu *Torah*, pe Muntele Sinai.

Combinarea literelor cunoaște două variante mari: *Temurah* – permutarea literelor în cadrul unui cuvânt sau înlocuirea unei litere cu alta – și *Notarikon* (sau *tzerufei 'otyt*, în limba ebraică) – combinarea inițialelor cuvintelor unei fraze într-un cuvânt nou, sau invers, crearea unei fraze din literele unui cuvânt. Evident că în ambele cazuri este vorba de un joc menit a facilita revelarea secretelor *Torei*. După cum arătam într-un capitol anterior, pentru kabbaliști *Torah* era împletită din litere așezate într-o altă ordine decât adevărata lor succesiune. (Re)combinarea literelor era considerată a fi o cale spre cunoașterea (și chiar experimentarea) lui Dumnezeu. Pe de altă parte, însă, metoda era folosită, alături de Gematria, de către kabbaliștii extatici în scopuri mistice – pentru a determina coborârea fluxului divin. Prima mențiune de acest fel apare în secolul al XVI-lea, într-un tratat al rabinului Yehuda Albotini, dar concepția era probabil mai veche. În această calitate a fost folosită în mistică, dar și în magie, până în perioada hasidismului târziu.

9.2. APLICAȚII: GOLEMUL

*„They chill things here with ice from hell”, he said
 „I might have known it”. And he made a face
 That showed how much of him was dead
 And how much was alive and out of place.
 Edwin Arlington Robinson, Old Trails*

Așa cum arătam în capitolele anterioare, în misticismul iudaic a existat permanent o latură magică practică. Aceasta nu s-a rezumat întotdeauna la folosirea unor tehnici de combinare și permutare a literelor, numelor și cifrelor, ci a inclus și diverse forme de magie universală. Într-o carte numită *Piatra de Onix*³², Yosef Tzaiah, kabbalist din secolul al XVI-lea, vorbește despre asocierea celor zece Sefirot-uri cu degetele mâinilor, într-un adevărat tratat de chiromanție. Mai mult, pentru meditația asupra Sefirot-urilor el propune un sistem de pătrate magice bazat pe numerologie, în care fiecare rând reprezintă o casă și fiecare număr – o cameră, iar misticul trece dintr-o „casă” în alta în căutarea luminilor. La rândul lui, Iosef Caro folosea tehnici magice pentru a-și citi viitorul.

Nici scopurile practicilor magice ale kabbaliștilor nu au fost întotdeauna exclusiv religioase. Există, în misticismul iudaic în general și în Kabbalah în special, mai multe rețete magice, conținând indicații destul de exacte despre pașii ce trebuie urmați pentru a realiza un act creator. Deși pe această bază s-a dezvoltat o întreagă literatură, care descrie presupuse povești reale despre astfel de creații, pentru perspectiva mistică a prezentului studiu, relevant este numai aspectul lor simbolic, tot așa cum, în cazul alchimiei iudaice, relevantă este căutarea aurului ca întreprindere mistică, mai degrabă decât practică.

Cel mai cunoscut model de creație este, fără îndoială, Golemul. Reprezentarea Golemului a cunoscut de-a lungul timpului mai multe variante. Privită inițial ca o simplă legendă, ea a fost transformată în obiect al unui ritual de inițiere mistică ce confirmă stăpânirea de către adept a științei

ezoterice, iar ulterior a degenerat din nou într-un mit teluric, în mâna neinițiaților. Gershom Scholem identifică o reproducere destul de detaliată a legendei într-o relatare apărută la începutul secolului al XIX-lea în ziarul *Zeitung fur Einsiedler* („Ziarul pentru ermiți”)³³:

„Evreii polonezi fac, după rostirea unor rugăciuni și ținerea unor zile de post, chipul unui om din lut sau argilă și dacă rostesc deasupra lui miraculosul *Shem hamephorash* (numele lui Dumnezeu) el trebuie să prindă viață. Ce-i drept, nu poate să vorbească, dar mai înțelege câte ceva din ce i se spune sau poruncește. Îl numesc Golem și se folosesc de el ca de un îngrijitor pus să facă o mulțime de treburi casnice. Numai că el nu are voie să iasă niciodată din casă. Pe fruntea lui stă scris *Emet* (adevăr); crește de la o zi la alta, devine mai mare și mai puternic decât ceilalți din casă, chiar dacă, la început, fusese atât de mic. De aceea ei șterg de pe fruntea lui prima literă ca să nu rămână decât *met* (mort), după care cade, urmând a fi dizolvat, din nou, în lut. Unuia Golemul i s-a făcut atât de înalt și el l-a lăsat să crească întruna, încât nu a mai putut să ajungă la fruntea lui. De atâta spaimă, și-a rugat sluga să-i scoată cizmele, crezând că o să-i poată atinge fruntea când se va apleca. Așa s-a și întâmplat și prima literă a fost ștearsă, însă greutatea aceea mare a lutului s-a prăbușit peste evreu și l-a strivit”.

Paralelismul cu creația divină a primului om este evident. Magicianul care creează un Golem respectă întru totul rețeta biblică. Totuși, este discutabil în ce măsură această întreprindere era, în fiecare caz, o încercare de a imita creația lui Dumnezeu sau, din contră, de a o concura. Concepțiile kabbalistice cu privire la acest act de creație variază. Deși toate sunt de acord cu faptul că Adam a fost creat din *adama* (pământ), calitatea materiei prime este văzută în mod diferențiat. Pentru unii exegeți ai textului sacru nu este vorba de orice fel de pământ, ci de lutul cel mai curat și mai fin, luat din buricul pământului³⁴ și unind în el toate elementele. Această idee o întâlnim atât în Hogada iudaică, cât și la Filon

din Alexandria. O altă variantă³⁵ vorbește despre pământ luat din lumea întreagă, de unde și concluzia că în Adam este cuprinsă întreaga lume.

Pe de altă parte, în *Biblie* (Psalmi 138:16) Adam este numit chiar Golem, termenul însemnând aici ceea ce este neîntrupat, neatins încă de suflul divin (în stare de potențialitate). În diverse scrieri analizate de Gershom Scholem³⁶ apare chiar ideea existenței, în Adam aflat în procesul creației, a unui spirit teluric – starea golemică – ce a precedat însuflețirea sa. În această stare – echivalentă uneori cu aspectul *nefesh* al sufletului – el ar fi putut să perceapă lucrurile, dar nu să le influențeze. De aici și concepția conform căreia Golemul de fabricație umană poate înțelege și îndeplini comenzile creatorului său, dar nu poate vorbi și nu are inițiativă. În plus, unele texte midrashice propuneau imaginea unui Golem de dimensiuni cosmice, care s-ar fi întins de la un capăt la altul al lumii, ceea ce explică de ce în descrierile ulterioare ale Golemilor aceștia creșteau fără limite, trebuind a fi opriți prin întoarcerea lor în țărână. Această concepție merge și mai departe, până la a susține că Lilith, în calitatea ei de primă soție a lui Adam, a fost la rândul ei creată din pământ, motiv care ar fi justificat pretenția egalității în drepturi cu acesta. Nu întâmplător mitologia demonologică iudaică – și, implicit, magia neagră – a început o dată cu rostirea de către Lilith a Numelui lui Dumnezeu. Ceea ce este deosebit de interesant din această perspectivă este faptul că în acest context rostirea Numelui Inefabil este luată drept „lepădare” și renunțare la divin în favoarea demonului. Este evident că și în cazul Golemului capacitatea creatoare se manifestă prin intermediul magiei literelor și numelor divine. Pornind de la concepția kabbalistică după care *Torah* este instrumentul creației și, deși pasajele și ordinea literelor din interiorul său au fost modificate, inițiatul poate citi în ea prescripții pentru crearea de obiecte și ființe, rețeta pentru fabricarea Golemului este în fond foarte simplă. O dată clădit din lut, acestuia i se scrie pe frunte cuvântul *emet* (adevăr),

în cadrul unui ritual fizic însoțit de pronunțarea numelor divine, iar în momentul când începe să crească este redat pământului prin ștergerea primei litere (*aleph*) a cuvântului aflat pe frunte, din care mai rămâne astfel *met* (mort). Ceea ce diferențiază, așadar, creația umană de cea divină, este lipsa ultimului pas al procesului, însuflarea cu viață (cu sufletul *ruach*), inaccesibil omului, lipsă manifestată și prin imposibilitatea, în cele mai multe cazuri, a folosirii de către Golem a limbajului (reprezentare a sufletului rațional = viață).

Concepțiile despre Golem își au baza într-o legendă talmudică, unde se spune că Rabha a creat un om și l-a trimis la Rabi Zera. Din faptul că omul nu vorbea, Zera a înțeles că este vorba de rezultatul unui act de magie. O a doua poveste din *Talmud* care a oferit baza dezvoltării acestui mit este cea a celor doi rabini, Hanina și Oshaia, care în fiecare ajun de Shabbat își creau un vițel după indicațiile din *Cartea Creației* și îl mâncau. Totuși, sursa cea mai importantă a speculațiilor cu privire la Golem o constituie *Sefer Yetsirah*. Aici se menționează că „tot ce a fost creat și rostit a ieșit dintr-un nume” – evident, cel al lui Dumnezeu. Cosmosul, spune *Sefer Yetsirah*, a fost creat cu ajutorul celor douăzeci și două de litere, la fel ca și varianta lui miniaturală – omul –, pentru ca între cei doi să existe o concordanță (fiecărui organ al corpului uman îi corespunde o literă). Nu este deci surprinzător faptul că descrierea felului în care literele sunt folosite ca elemente structurale ale procesului creator a fost interpretată ca o cheie pentru practici magice. Mai mult, textul indică și o poveste de succes: Abraham „s-a uitat, a privit și a văzut, a cercetat și a înțeles și a schițat și a întipărit și a combinat și a făurit (ceea ce înseamnă a creat) și a reușit”³⁷. Această informație, adesea luată în sens speculativ, poate la fel de bine să reprezinte o cunoaștere profundă (*mastering*) a procedeeelor prin care, cu ajutorul puterii de înțelegere a interdependenței dintre obiecte și a potenței literelor și cuvintelor, „oricine” poate repeta creația în forma completă.

Mențiuni despre crearea unui om după rețeta biblică reapar în secolul al XI-lea, la exegetul Rashi din Troyes (Franța,

1040-1105), care compară tehnicile de creație expuse în *Sefer Yetsirah*³⁸ cu cele din *Talmud*, și în mai cunoscutul comentariu la Cartea Creației, din secolul al XII-lea, al lui Iehuda ben Barzilai, care i-a subliniat caracterul de manual de magie. Totuși, primii care au acordat o importanță deosebită mitului și au creat din el un ritual de inițiere au fost pietiștii germani. Într-o traducere a textului *Sefer Yetsirah*, aceștia au readus în actualitate o mai veche interpretare a versetului *Genezei* după care Abraham și Sarah au luat în călătoria lor spre vest „toate sufletele pe care le făcuseră în Haran”, interpretare conform căreia era vorba de o aplicație practică a cunoștințelor de magie creatoare ale Patriarhului³⁹. Tot ei au reintrodus în circulație noțiunea de Golem pentru a numi creaturile făcute după imaginea omului prin rețete magice. În același timp, însă, aici apare pentru prima dată și interdicția cu privire la utilitatea practică a rețetei, ceea ce marchează transformarea legendei în ritual de inițiere mistică. În prefața unui comentariu anonim la *Sefer Yetsirah*, numit *Pseudo-Saadia*, este citat un *Midrash* târziu⁴⁰ care descrie felul cum Ben Sira și tatăl său, Ieremia, au construit, după un proces de inițiere, un om, cu ajutorul cuvântului *emet*. Nu întâmplător procesul are loc în prezența a doi adepți, respectând indicația din *Mishna Haggigah* 2:1 privind interdicția revelării secretului creației în fața a mai mult de două persoane. De fapt, povestea este reluată în mai multe exegeze ale *Cărții Creației*, printre care un loc important îl ocupă un pseudoepigraf al lui Iehuda ben Batira, ce demonstrează legătura existentă între kabbaliștii germani și cei francezi din Languedoc. Aici se menționează în mod direct faptul că traducerea în realitatea fizică a ritualului simbolic al creării Golemului ar reprezenta o întoarcere împotriva lui Dumnezeu, fiindcă, o dată ce Golemul este creat prin formula YHVH *Elohim Emet* (YHVH Dumnezeu adevărat), la tăierea literei *aleph* rămâne concluzia că Dumnezeu este mort.

Prima rețetă completă pentru fabricarea Golemului, conținând indicații extrem de detaliate, pare să îi aparțină lui

Eleazar din Worms, în *Peulat ha-Yetsirah*, deși din ea lipsesc tabelele complete ale combinațiilor alfabetului, tocmai pentru a evita interpretările greșite și profanarea. Totuși, pentru Eleazar actul creației se petrece exclusiv în sfera meditației. Caracterul ritualic al creației golemice rezultă și din *Pseudo-Saadia*, care dă, la rândul ei, informații practice cu privire la ceea ce trebuie făcut, incluzând succesiunea recitării, combinațiile numelor divine și ale vocalelor. Aici apare în plus o indicație conform căreia Golemul trebuie îngropat în pământ, urmând a se ridica din el, ceea ce în viziunea lui Scholem pare să indice pătrunderea în mit a unei simbolistici a renașterii. Aceasta este, de altfel, singura sursă unde se menționează că Golemul este înzestrat cu suflet *neshamah*. Alte texte kabbalistice, din care pare să se fi inspirat, la rândul lui, Abraham Abulafia, dau mitului o dimensiune extatică, făcând din ritualul golemic (cu toate componentele sale, inclusiv tehnicile respiratorii și corporale) un ritual de intrare în comuniune cu numele divin.

Așa cum a fost gândită la început, în cercurile inițiatice ale pietiștilor germani și francezi, crearea Golemului nu avea deci un scop practic, ci numai acela de a demonstra puterea creatoare a numelor divine. De altfel, majoritatea textelor subliniază faptul că orice creație umană este sortită a fi incompletă, de adevărata creație fiind capabil numai Dumnezeu. Pe de altă parte, pericolul acestei întreprinderi nu reprezenta, în această viziune (ci abia în cele ulterioare), forța telurică necontrolată a Golemului, ci faptul că, așa cum arată relatările, aplicarea incorectă a rețetei magice ducea nu la denaturarea Golemului, ci la distrugerea creatorului său.

Moses Cordovero aduce o idee nouă în cadrul legendei, considerând că Golemul nu poate avea nici un fel de suflet, ci doar vitalitate, ceea ce înseamnă că distrugerea lui nu încalcă preceptele *Torei*. În viziunea lui, rețeta magică este folosită pentru trezirea unei forțe telurice care, în realitate, nu-și părăsește starea fundamentală. Îndepărtându-se de tradiția practică, kabbaliștii din Safed vorbesc, la rândul lor, despre creația golemică ca despre un lucru care s-a petrecut, poate,

demult, dar lor nu le mai este accesibil. Dacă din scrierile kabbaliștilor de până atunci se putea concluziona că practica mistică a creării Golemului a fost accesibilă cândva oricărui inițiat care cunoștea secretul, din acest moment optica se schimbă. Încep să apară relatări despre presupuse fabricații ale unor Golemi reușite de către contemporani, care se amestecă cu motive creștine și sunt adesea practici de magie neagră. Printr-un proces paradoxal, această viziune este aplicată, în sens invers, trecutului, ajungându-se la situații ciudate, precum cea în care lui Solomon ibn Gabirol (secolul al XI-lea) i se atribuie (în secolul al XVII-lea) crearea unui Golem feminin care l-ar fi ajutat la treburile gospodărești. În acest fel, sensul mistic al acestei întreprinderi a fost definitiv abandonat.

NOTE

¹ Așa cum arăta Moshe Idel, această concepție se bazează, în primul rând, pe absența informației, inaccesibilă cercetătorului străin datorită faptului că o serie întreagă de documente au rămas în manuscris sau, deși publicate, nu au fost niciodată traduse din limba ebraică (Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem).

² Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, în „Perspectives on Jewish Thought and Mysticism”, ed. Alfred L. Ivry, Elliot R. Wolfson, Allan Arkush, Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1998.

³ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

⁴ Aryeh Kaplan, *Meditation and Kabbalah*, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1983.

⁵ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 144.

⁶ Starea mistică dualistă de care vorbește Robert Forman în *What Does Mysticism Have to Teach Us about Consciousness?* (Program in Religion, Hunter College, CUNY, idem).

⁷ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

⁸ Așa cum rezultă din analiza lui Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

- ⁹ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.
- ¹⁰ Asocierea culorilor poate varia, din moment ce, la Chaim Vital, Tetragrammatonul poate să fie alb.
- ¹¹ Reapare aici ideea co-participării umane la procesul divin.
- ¹² Chiar și numele divine folosite în această practică mistico-magică își aveau proveniența în misticismul de tip *Merkabah*: Adiriron, Bihiron etc.
- ¹³ Citat de Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.
- ¹⁴ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.
- ¹⁵ Așa cum demonstrează Idel, astfel de tabele aveau scopuri deopotrivă mistice și magice.
- ¹⁶ Citat de Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.
- ¹⁷ Citat de același Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.
- ¹⁸ Se remarcă aici asemănarea cu mantrele indiene și chiar cu practici ale gnosticismului.
- ¹⁹ Aryeh Kaplan, *Meditation and Kabbalah*, idem, p. 225.
- ²⁰ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 151, citând din Chaim Vital, *Sha'ar ha-Kavanot*. Este vizibilă legătura cu viziunea din „Pardes”, privind pericolul care îl pândește pe mistic, precum și cu rezultatul aventurii lui Elisha (Aher).
- ²¹ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.
- ²² Am menționat într-un capitol anterior relația dintre *Tzaddik* (omul drept) și *Shekhinah* (aspectul feminin al divinității).
- ²³ Moshe Idel, *Mesianism și mistică*, idem.
- ²⁴ Este vorba de perioada cuceririi romane.
- ²⁵ Moshe Idel argumentează că acesta a fost rezultatul faptului că unii kabbaliști au considerat această abordare o greșeală ce a determinat exilul (Moshe Idel, *Mesianism și mistică*, idem).
- ²⁶ Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, în „Ermeneutica e Critica”, Academia Nazionale dei Lincei, Roma, 1998.
- ²⁷ Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, idem.
- ²⁸ Citat de Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, idem, p. 172.
- ²⁹ Citat de Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, idem.

³⁰ Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, idem.

³¹ În *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, idem, Moshe Idel face o analiză a apartenenței numerologiei la tradiția ezoterică, urmărind evoluția acestei metode exegetice de la formele primare, identificate în practica Mesopotamiei, trecând prin literatura rabinică, și până la kabbaliști.

³² Apărută în 1538 (Dan Cohn-Sherbok, în *Mistica iudaică*, Editura Hasefer, București, 2000).

³³ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 177.

³⁴ Am menționat anterior importanța Centrului Lumii, atât în iudaism, cât și în celelalte religii.

³⁵ *Midrash Abkir*, citat de Gershom Scholem, în *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 181.

³⁶ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

³⁷ Citat de Gershom Scholem, în *Cabala și simbolistica ei*, idem, p. 188.

³⁸ Robert Zucker, *Sefer Yetsirah Time Line*, idem.

³⁹ Conform lui Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

⁴⁰ Așa cum arată Gershom Scholem, în *Cabala și simbolistica ei*, idem.

PARTEA A DOUA

IMPLICAȚII ALE MODELELOR OCULTĂRII ÎN ISTORIA POLITICĂ

10. FUNDAMENTUL MAGICO-FILOSOFIC AL ISTORIEI EUROPENE

*... why abandon a belief
Merely because it ceases to be true.
Cling to it long enough and not a doubt
It will turn true once again for so it goes.
Most of the change we think we see in life
Is due to truths being in and out of favor.*

Robert Frost, *The Black Cottage*

Încă din cele mai vechi timpuri cultul misterelor a fascinat, și de aceea interesul pentru cunoașterea și evoluția acestora a devenit o preocupare permanentă. Dacă la început un anumit tip de ezoterism a aparținut religiei, fiind păstrat și transmis în cercurile inițiatice ale preoților, printr-o răzbunare a istoriei, atunci când, în încercarea de a purifica dogma religioasă, aceștia au renunțat la el, a fost preluat de laici, iar caracterul secret și inițiativ i-a fost păstrat tocmai pentru a-i feri pe practicanții săi de Biserică. În această privință este de menționat concepția lui René Guénon privind existența unei opoziții fundamentale între *regalitate* și *sacerdotalitate*. Guénon¹ vorbește despre existența, în toate civilizațiile antice, a noțiunii de Rege al Lumii, reprezentând Legislatorul primordial și universal, caracterizat de Justiție și Pace (amândouă – noțiuni de bază ale Kabbalei). Fie că se numește *Manu* – la hinduși, *Mina* sau *Menes* – la egipteni, *Menw* – la celți sau *Minos* – la greci, acesta nu desemnează un personaj, ci un principiu. Este vorba de „Inteligența cosmică ce reflectă Lumina spirituală pură și formulează Legea adecvată condițiilor lumii sau ciclului existențial în curs” și, în același timp, de arhetipul uman. Pe de altă parte, în cadrul preocupării pentru păstrarea tradiției sacre, capul ierarhiei inițiatice are,

prin definiție, un caracter pontifical. În fond, acesta este chiar sensul termenului: constructor de poduri (ceea ce amintește de simbolistica masonică), mediator al comunicării dintre lumea de jos și lumile superioare. (De aici simbolistica universală a curcubeului – pod celest – pentru pontificat. În iudaism, curcubeul este un simbol al alianței dintre Dumnezeu și poporul lui Israel.) În opinia lui Guénon, echilibrul s-ar fi putut obține prin unirea acestor două aspecte complementare ale autorității – regalitatea și sacerdotalitatea. (O astfel de tentativă se poate identifica la originea creștinismului, în povestea celor trei regi-magi.) Și totuși ele n-au fost, poate, nicidecum mai separate formal decât în perioada medievală, când între regalitate și papalitate s-a purtat în permanență un război surd. Respins de Biserică, ezoterismul a devenit „tradiția regală” tocmai pentru a scoate în evidență intenția de a păstra secretul inițiativ. În mod ironic, el a fost chiar adoptat de un număr de suverani europeni, care au încurajat sau au participat direct la practicarea ritualurilor sale. În fața amenințării arderii pe rug, subliniază Julius Evola², ca demn discipol al lui Guénon, hermetiștii au preferat ocultarea acestor ritualuri în spatele unor practici mai ușor acceptabile Bisericii, între care un rol important l-a jucat alchimia transmutării metalelor umile în aur și argint. O adevărată știință mnemotehnică, bazată pe un întreg sistem de simboluri, s-a dezvoltat pentru a permite transmiterea învățăturilor ezoterice generațiilor următoare de „filosofi”. Ioan Petru Culianu a numit-o chiar Arta Memoriei³. Pe de altă parte, însă, trebuie remarcat că, în mod paradoxal, Arta Regală a fost practică pentru multă vreme și de către reprezentanți respectați ai sacerdoțiului.

Deși este evident că toate religiile și popoarele au avut la baza lor un cult al misterelor, în cazul concret al Europei occidentale moștenirea principală au constituit-o misterele grecești și romane, în care însă era inclus și câte ceva din alte tradiții ezoterice cu care cele două nații au intrat în contact. Istoria înregistrează o fascinație specială a europenilor pentru Egipt, care

a dus la o întreagă combinație de motive. Fascinația a fost cu atât mai mare, cu cât accesul la surse a fost indirect. Cititorul vest-european a aflat despre tradiția ezoterică egipteană de la greci, prin intermediul romanilor (sau, mai corect, al limbii latine). Informațiile au venit adesea pe căi ocolite, trecând prin Orientul Mijlociu, prin mâinile – dar și mințile – evreilor, dar și ale arabilor. Pe de altă parte, gândirea europeană a cunoscut în același timp o influență mai interesantă, dar și mai insidioasă, pentru că a acționat cel mai adesea direct – aceea a misterelor iudaice. Această influență a fost permanentă și reciprocă, pentru că, spre deosebire de misterele vechi, preluate de către urmașii europeni și dezvoltate de către ei înșiși, mistica iudaică a continuat să se dezvolte în paralel cu gândirea europeană, astfel încât schimbul de concepții a fost neîntrerupt.

10.1. HERMES TRISMEGISTUS

*What we call the beginning is often the end
And to make an end is to make a beginning
The end is where we start from.*

T.S. Eliot, *The Dry Salvages*

Fără îndoială că diverse forme ale unei tradiții ezoterice au continuat să existe în Europa permanent, suferind variate influențe și modificări. Totuși se consideră că momentul-cheie al acestei preocupări pentru ocult este adoptarea de către renașcențiști a tradiției hermetice⁴, tocmai pentru că hermetismul a încercat să adune toate formele de ocultism existente într-un tot coerent. Documentele fondatoare ale acestei tradiții au fost cele cincisprezece tratate de astrologie, alchimie, teosofie și teurgie ale *Corpus Hermeticum*, împreună cu *Predica Perfectă a lui Asclepius*. Datate undeva la sfârșitul secolului al III-lea e.n., ca scrieri ale unui autor necunoscut (sau, poate, mai mulți) din Egipt, acestea erau, aparent, doar o mică parte dintr-o literatură odată vastă, atribuită personajului mitic

*Hermes Trismegistus*⁵. Textele au fost probabil adunate într-un singur volum în perioada bizantină și ele par să demonstreze legătura existentă între iudaism, neoplatonism, gnosticism și creștinism în acea perioadă, deși este evident că fiecare dintre acestea propunea propriile răspunsuri la marile întrebări ale umanității.

La fel ca și în cazul *Sefer ha-Zohar*, atribuită rabinului talmudic Simeon bar Yochai, care a trăit în secolul al II-lea e.n., dar „redescoperită” abia în perioada medievală (secolul al XIII-lea) de către Moses de Leon, *Corpus Hermeticum* a fost redescoperit în secolul al XV-lea de Academia Pl tonică din Florența, aparținând familiei Medici. Acolo a fost tradus în limba latină și publicat în 1463 sub semnătura lui Marsilio Ficino. Cele cincisprezece tratate erau împărțite în câteva secțiuni⁶. Prima secțiune (capitolul 1, „Poemandres”) cuprindea povestea revelației lui *Hermes Trismegistus* legată de Poemandres, „Păstorul Omului”, întruparea Minții Universale. A doua secțiune (capitolele 2-9, „Predicile Generale”) cuprindea scurte dialoguri sau lecții despre elementele de bază ale filosofiei hermetice. Secțiunea a treia (capitolul 10, „Cheia”) conținea rezumatul „Predicilor Generale”. Urma apoi o serie de patru tratate: „La aminte la Hermes”, „Despre Mintea Obișnuită”, „Predica Secretă de pe Munte” și „Scrisoarea lui Hermes către Asclepius” (capitolele 11-14), care se ocupa de aspectele mistice ale hermetismului. Ultima secțiune, „Definițiile date de Asclepius Regelui Ammon” (capitolul 15), părea să fie o colecție de trei fragmente reproduse din opere mai vaste. La rândul ei, *Predica Perfectă a lui Asclepius* a ajuns în perioada Renașterii pe alte căi. Ea a fost tradusă în limba latină încă din antichitate – se presupune că de către însuși Lucius Apuleius din Madaura⁷. Augustin din Hippo citează pe larg din vechea traducere latină în cartea sa *Orașul lui Dumnezeu*, iar copii ale lucrării au circulat în Europa medievală până în perioada Renașterii. Versiunea originală în limba greacă s-a pierdut, dar citate din aceasta au supraviețuit în diverse surse antice. *Predica* este mult mai lungă decât oricare altă lucrare

despre filosofia hermetică existentă până azi. Unele dintre subiectele abordate se regăsesc și în *Corpus Hermeticum*, altele sunt originale. Astfel, apar aici rețete pentru construirea de zei și o lungă profeție cu privire la declinul înțelepciunii hermetice și sfârșitul lumii.

O tradiție transmisă de Tertulian⁸, care poate fi regăsită și în hermetismul alchimic arab, susține că secretele metalelor, forțele invocațiilor magice, „acele ciudate doctrine care merg până la știința astrelor” și întreg *corpus*-ul științelor magico-hermetice au fost dezvăluite oamenilor de Îngerii Căzuți. Prin folosirea noțiunilor biblice, hermetismul și-a recunoscut astfel, încă de la început, sursele iudaice. Fără îndoială că între *Bnei Elohim*, îngerii căzuți, coborâți pe Muntele Hermon, despre care vorbește *Cartea lui Enoh*⁹, Cei Treji și Veghetori, veniți pentru a învăța omenirea, menționați în *Cartea Jubileelor*, și Prometeu, cel ce le-a predat oamenilor meșteșugurile în miturile olimpice, există un paralelism evident. Cu atât mai mult, hermetismul ar fi putut să pretindă a-și avea rădăcinile în mitologia greacă. Totuși, Hermes Trismegistus spune în *Corpus Hermeticum*: „Cărțile vechi și divine ne arată că pe anumiți îngeri i-a apucat pofta de femei. Ei au coborât pe pământ și i-au învățat pe oameni toate operațiile Naturii. Ei au alcătuit operele (hermetice) și de la ei provine tradiția primă a acestei Arte”¹⁰. Fragmentul biblic de la care pornește totul este *Geneza* 6, 1-4: „Iar după ce au început a se înmulți oamenii pe pământ și li s-au născut fiice, Fiii lui Dumnezeu, văzând că fiicele oamenilor sunt frumoase, și-au ales dintre ele soții, care pe cine a voit. Dar Domnul Dumnezeu a zis «Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceștia, pentru că sunt numai trup. Deci zilele lor să mai fie o sută douăzeci de ani!¹¹» În vremea aceea s-au ivit pe pământ uriași, mai cu seamă de când Fiii lui Dumnezeu începuseră a intra la fiicele oamenilor și acestea începuseră a le naște fii: aceștia sunt vestiții viteji din vechime”. Silviu Lupașcu¹² arată că, deși textul nu menționează în mod explicit pedepsirea de către Dumnezeu a Fiilor Săi, ci doar a urmașilor acestora,

uriașii, atât tradiția creștină, cât și cea iudaică au sancționat drept păcat ruperea echilibrului dintre planul divin și cel uman. După căderea adamică, regăsim aici o a doua transpunere biblică a relației dintre cele două aspecte în plan erotic, tradusă prin atracția care, o dată pierdută de sub control și aplicată în practică, devine nefastă. Nu întâmplător uriașii sunt numiți în textul biblic *Nephilim*, cei căzuți¹⁵. Aparținând unui Ciclu Primordial, ei ajung astfel să fie un fel de vestigii ale organizării precedente a lumii, de dinaintea Potopului, adică de dinaintea celei de-a doua pedepse.

Cu atât mai semnificativ devine în acest context faptul că ultimii reprezentanți ai acestei categorii semi-umane au fost înfrânți o dată cu cucerirea evreiască a Canaanului¹⁴. Aici intervine ruptura. Ceea ce îi pierde pe Fiii lui Dumnezeu este atracția pentru „femeie”. Dar în simbolismul ezoteric „femeia” este legată de aspectul feminin al divinității, de prezența Domnului pe pământ și, respectiv, de puterea Lui. Din această perspectivă, se poate spune că Fiii lui Dumnezeu poftesc la puterea divină. Se pare că această interpretare a proliferat, fiindcă, printr-o evoluție paradoxală, la un moment dat textele adoptă o atitudine negativă față de imaginea Paznicilor Cerești care au coborât printre oameni. Dacă în *Cartea ebraică a lui Enoch* se menționează că îngerii Uzza, Azza și Azziel au transmis oamenilor arta magică pentru a putea atrage forțele celeste în lume și a se servi de ele¹⁵, în *1 Enoh (Cartea etiopiană a lui Enoh)*, datată între secolul al II-lea și I î.e.n., Îngerii Căzuți sunt deja figuri demonice, iar în *2 Enoh (Cartea Secretelor lui Enoh sau Cartea slavonică a lui Enoh)*, scrisă în secolul I e.n., există deja și o organizare a acestora, sub conducerea lui Satanael¹⁶, care a fost aruncat de Dumnezeu din Înalt pentru că a vrut „să-și așeze tronul mai sus decât norii care se află deasupra pământului, pentru ca astfel să poată deveni egalul întru putere” al Lui.

Evident, din punctul de vedere al religiei problema o constituia tocmai convingerea populară că acești *Nephilim* posedau, și au transmis oamenilor, în mod nediscriminatoriu,

secretele cerești. De aceea, din *I Enoh* aflăm că, deși au locuit în Cer, Paznicii nu au avut acces la misterele divine, iar secretele dezvăluite de ei femeilor ar fi fost, așadar, pervertite, ceea ce a determinat mult rău pe pământ. Totuși, în mod clar această amenințare voalată nu a făcut decât să incite interesul pentru magie. Ideea accesului – indirect, dar nediscriminatoriu – la misterele divine a rămas fascinantă și, aparent, a stat la baza tradiției ezoterice pe care hermetismul a încercat să o păstreze.

Așa cum era firesc să se întâmple, în perioada dintre momentul scrierii lui *Corpus Hermeticum* și momentul redescoperirii sale renascentiste, noi elemente de ezoterism iudaic, neoplatonic, gnostic și creștin au apărut în Europa, fie pe plan local, fie venind din – sau prin – Orientul Mijlociu. În secolele al VIII-lea și al IX-lea, când Bagdadul devenise un mare centru intelectual, o serie întreagă de opere clasice neoplatonice și gnostice au intrat în Spania prin emiratul de Cordoba, fiind traduse din limba arabă în latină la universitățile din Zaragoza și Granada. Printr-o ironie a sorții, îndepărtate curând după apariția lor, fiind considerate erezii, aceste tipuri de ezoterism au fost păstrate de diverse grupuri, care le-au returnat Europei cu și mai multă forță. Există, de exemplu, indicii care arată că ezoterismul gnostic, o dată interzis, a fost adoptat în Orient de către bogomiliști, arieni și învățații arabi, de unde s-a întors înapoi în Europa, prin intermediul catharilor și al Spaniei maure.

Întorcându-ne la hermetism, trebuie menționat faptul că Părinții Bisericii, care nu s-au dat niciodată înapoi de la a folosi surse păgâne pentru a-și demonstra punctul de vedere referitor la creștinism, au folosit din plin această literatură în scrierile lor, acceptând o cronologie care îl plasează pe *Hermes Trismegistus*, ca personaj istoric, în perioada lui Moise¹⁷. În consecință, elementele preluate de *Corpus Hermeticum* din iudaism și platonism au fost considerate, în perioada Renașterii, ca o dovadă sigură a faptului că acesta le-a precedat și influențat pe amândouă¹⁸. Filosofia hermetică a devenit astfel tradiția înțelepciunii primordiale, identificată cu „înțelepciunea egiptenilor” menționată în *Exod*, dar și în *Timaios*. Alături de alte texte

legate de astrologie, alchimie și magie atribuite lui *Hermes Trismegistus*, *Corpus Hermeticum* și *Predica Perfectă* au fost folosite ca un instrument puternic în încercarea de a restabili magia ca o cale spirituală acceptabilă în Occidentul creștin. Dacă *Hermes Trismegistus* era un personaj istoric aprobat de Părinții Bisericii, iar scrierile sale demonstau puncte de vedere creștine, atunci întreaga structură magică a hermetismului devenea legitimă. În fond, să nu uităm că, în *Matei* 13:10-11, la întrebarea discipolilor: „De ce le vorbești în pilde?”, Iisus însuși răspunde: „Pentru că vouă v-a fost dat să cunoașteți tainele împărăției cerurilor, iar lor nu le-a fost dat”. Hristos pare să practice aici un ezoterism selectiv¹⁹ – ceea ce este absolut firesc, căci prin definiție ezoterismul se adresează unei elite de inițiați, iar ceea ce este accesibil tuturor este exoteric. După cum se știe, însă, Biserica n-a adoptat niciodată punctul de vedere al lui Iisus, preferând varianta „Biserica pentru toți”. Reacția ei negativă a fost direct proporțională cu avântul luat de tradiția hermetică în perioada Renașterii.

10.2. MAGIA EROTICĂ

*People who like this sort of thing will find
this sort of thing they like.*

Paul Valéry

Într-o analiză a miturilor fundamentale ale diverselor civilizații vechi, Julius Evola²⁰ identifică motivul recurent al unei fapte care prezintă un risc și o incertitudine fundamentale și constată că interpretarea unei asemenea fapte pune în lumină posibilitatea a două concepții opuse: cea *eroico-magică* și cea *religioasă*. Dacă, din punctul de vedere al teologiei, Adam a comis păcatul capital și, drept urmare, nu mai are acces la Arborele Cunoașterii, blocat de sabia Heruvimului, din perspectiva magică, din moment ce a reușit să-l atingă o dată, și deci să cunoască secretul, înseamnă că experiența este

repetabilă. Astfel, flacăra nu se stinge, ci „se transmite și se purifică în tradiția Secretă a Artei Regale, care în anumite texte hermetice se identifică explicit cu Magia, și tinde spre făurirea unui al doilea «Lemn al Vieții», în locul celui pierdut, care țintește spre acel acces «la inima Arborelui aflat în mijlocul Paradisului terestru», ceea ce implică o luptă cruntă”, spune Julius Evola²¹. Pe de altă parte, însă, este evident că o asemenea întreprindere nu poate beneficia de aprobarea divină. Acceptându-se aspectul negativ acordat de religie, se consideră că Arta Regală este un mijloc de constrângere a divinității pentru a participa la actul magic, un fel de a forța mâna divină, care, dacă nu reacționează la rugăciuni, va răspunde în mod sigur la stimularea adecvată. De aici și până la invocarea demonilor nu e decât un pas, pe care renașterii l-au făcut cu entuziasm. Din această perspectivă, taina ascunsă de Arborele Binelui și Răului este aceea care spune că omul este egal sau chiar mai presus decât zeii cerești. „Căci nici un zeu nu-și părăsește sfera pentru a veni pe pământ, în timp ce omul urcă în cer și îl măsoară. De aceea îndrăznim să spunem că omul este un zeu muritor și că un zeu uranian este un om nemuritor”, ne asigură *Hermes Trismegistus*²². În aceste circumstanțe, este ușor de înțeles cât de mult i-a extaziat hermetismul pe filosofii Renașterii.

Așa cum arătam în capitolele anterioare, opoziția dintre magic și religios nu a împiedicat existența, în perioada care face obiectul studiului de față, a unei permanente întrepătrunderi a celor două planuri, în special prin îmbrățișarea magiei de către reprezentanți ai religiei. Chiar și în aceste cazuri, însă, este vorba de clerici cu vizibile preocupări filosofice. Parcurgând șirul personalităților care au adoptat-o, se poate observa că, practică mai mult sau mai puțin oficial în cadrul altor religii (iudaism, islamism), magia a pătruns în creștinismul medieval prin intermediul filosofiei. Dacă astrologia și alchimia, la rândul lor moșteniri ale tradiției hermetice, au reapărut în practica Europei occidentale, în special prin intermediul scrierilor arabe, încă din secolul al XI-lea, fiind folosite ca „științe

naturale”, magia nu a fost readoptată oficial decât o dată cu traducerea lui *Corpus Hermeticum* de către filosoful neoplatonician Marsilio Ficino, în secolul al XV-lea. Nu întâmplător în tradiția hermetică adepții sunt numiți „filosofi”. „Autonomă, imaterială și fără rege este stirpea Filozofilor, păstrători ai Înțelepciunii Veacurilor”, spune Zosima²³.

Un aspect important în dezvoltarea magiei în Renaștere, care trebuie avut în vedere pentru a înțelege mai bine fenomenologia acestei mișcări, este relația ei directă cu erosul. Michel de Certeau²⁴ argumentează că apariția eroticului în cultura Renașterii decurge dintr-o nostalgie mistică a dispariției lui Dumnezeu ca Unic obiect de iubire, fiind rezultatul unei despărțiri și al unei absențe. Începând cu secolul al XIII-lea, demitizarea religiei pare a fi însoțită de o mitizare progresivă a dragostei. Astfel, în opinia lui Certeau, ar fi avut loc o transformare a credinței într-o erotică. Pe acest teren propice s-ar fi dezvoltat, mai apoi, simbolistica legată de femeie în perioada Renașterii. La rândul lui, Ioan Petru Culianu²⁵ considera că unul dintre elementele esențiale ale ritualului erotic îl reprezenta ocultarea iubirii, văzută însă ca act voluntar de îndepărtare a obiectului dragostei. În orice caz, ceea ce este evident este faptul că hermetismul renașcentist a utilizat la maximum erosul magic în literatură și magia erotică în practică.

Cum, în acest studiu, interesul se axează pe influența misticii iudaice asupra gândirii renașcentiste, trebuie menționate câteva elemente-cheie din această perspectivă. După cum arătam într-un capitol anterior, tradiția hermetică se bazează pe însăși interpretarea unui act menționat în textele sfinte iudaice, pe care Silviu Lupașcu²⁶ îl numește plastic „comerț erotic”. Privită prin prisma erotică, în hermetism relația dintre planul uman și planul divin este dătătoare de cunoaștere și putere. La rândul ei, mistica iudaică pornește de la un act erotic întreit – Adam și Eva, Adam și Lilith/Șarpele, Lilith/Șarpele și Eva. În centrul preocupărilor sale se află o permanentă relație erotică. Fie că este vorba de interacțiunea dintre Sefira *Tiferet* și Sefira *Malkhut*, în calitatea lor de

atribut masculin și, respectiv, feminin al divinității, fie că este vorba, prin extrapolare, de legătura dintre *Tzaddik* (omul drept – planul uman) și *Shekhinah* (prezența lui Dumnezeu pe pământ – planul divin), orice experiență mistică are, în cazul iudaismului, un aspect erotic. Între ritualurile kabbalistice există chiar unul al căsătoriei dintre Dumnezeu și Comunitatea lui Israel, văzuți ca Rege și Matroana Sa, ritual care se celebrează de Sărbătoarea Săptămânii, în a cincizecea zi după Pessach²⁷. Este suficient să ne amintim aici de textul de căpătâi al Cabalei rozicruciene, *Căsătoria Chimică a lui Christian Rosenkreutz*, scris de Johann Valentin Andreae. Sărbătoarea Shabbatului ca nuntă sacră ne indică sursa ritualului sabatic din magie, chiar dacă, în ultimul caz, este vorba de relația cu lumea demonică. Și în simbolistica hermetică a femeii se pot identifica, generic, câteva asemănări cu simbolistica din tradiția ezoterică iudaică. Astfel, pentru hermetiști forța primordială are o natură feminină (echivalentă cu Arborele), care amintește de atributul feminin al divinității din iudaism. Mai mult chiar, femeia este văzută ca soție a Zeului și, implicit, ca putere a Lui, la fel ca Shekhinah în Kabbalah. Atât în cazul hermetismului, cât și al ezoterismului iudaic, cele patru elemente primordiale sunt Focul, Apa, Aerul și Pământul. În procesul hermetic al emanării acestor elemente naturale, Apa/principiul feminin (lunar) este manifestarea pasivă a Focului/principiului masculin activ (solar), tot așa cum atributul feminin pasiv (Hokhmah) emană din atributul masculin activ al lui Dumnezeu (Keter).

Probabil însă că influența ezoterismului iudaic asupra hermetismului renescentist se vede cel mai bine în chiar ritualurile propriu-zise. Folosind diverse surse, Culianu²⁸ amintește că, „în practicile lor magice, teurgii se slujeau adesea de un disc de aur (*strophalos*) încrustat cu semne mistice și având un safir în centru. Putea fi învărtit cu ajutorul unei curele de piele, în timp ce teurgul rostea formule magice și, din când în când, scotea sunete nearticulate imitând strigătele animalelor pentru a speria spiritele rele”. Între

simbolurile magice presărate pe aceste *strophalos*, cel format din două semicercuri și litera grecească X amintea creștinilor (Iustin Martirul) de *crucea cu șarpe din bronz a lui Moise* (*Numerii*, 21:9).

Totuși, aspectul cel mai relevant este cel legat de ceea ce Culianu numește „demonomagie”. Structura lumii demonice a magiei renascentiste denotă o imaginație (sau, mai bine zis, o serie de imaginații) spectaculoasă. Fără doar și poate, în ea s-au amestecat cele mai felurite noțiuni, provenite din cele mai diverse mitologii, între care este ușor de recunoscut și cea iudaică. Pornind de la scrierile lui Iamblichus²⁹, ființele supratereștre ale Renașterii erau împărțite în mai multe clase: zeii hipercelești și sufletele astrelor sau zeii celești, arhanghelii, îngerii, demonii, principatele, eroii, principii și sufletele umane dezrădăcinate. Dacă zeii, sufletele și principatele provin din alte surse, este clar că arhanghelii, îngerii, demonii, eroii și principii provin din iudaism. Știm deja cine sunt eroii. La rândul lor, arhanghelii și îngerii sunt în mare măsură aceiași cu cei pe care îi descrie mitologia iudaică. Cât despre principii, reamintim că Enoh, devenit Metatron, este supranumit *Sar ha-Panim*, Principele Feței Divine. Deși imaginea lor a fost filtrată, chiar și demonii au încă multe dintre caracteristicile evreiești, inclusiv faptul că există demoni buni și demoni răi.

Lucrurile devin și mai interesante atunci când citim în operele bizantinului Mihail Psellos³⁰ că demonii sunt capabili să slobozească sămânța și să se nască în trupuri de animale, ba mai mult, sunt cu toții de natură feminină. Părerile în această privință au variat de-a lungul timpului, oscilând între poziții radicale și poziții pe care Culianu le numește „moderate”, care susțin că în realitate demonii sunt transsexuali, astfel încât să poată acționa în egală măsură asupra ambelor sexe. Totuși, reținem atracția către demonii feminini, care amintește de pleiada demoniacă iudaică lansată de Lilith, în calitatea ei de *succubus*. Dar, așa cum arătam într-un capitol anterior, chiar și Lilith este văzută în Kabbalah ca având atât aspect feminin, cât și masculin, putând să se acupleze atât cu Adam, cât și

cu Eva³¹. Mai mult, așa cum arăta Gershom Scholem³², iudaismul avea încă din secolul al VI-lea ritualuri de exorcizare atât a *incubus*, cât și a *succubus*, ceea ce pare să indice precedența asupra vrăjitoriei practicate în creștinism. Conform legendei, Lilith a aflat și a pronunțat Numele Divin și s-a retras în cavernele de lângă Marea Roșie. Cu atât mai interesantă este prezența simbolismului Mării Roșii în alchimia hermetică. „Cel curios să știe ce este acest «Toate-în-toate» (indicat ca scop al Artei) să-i dea Pământului mari Aripă, să-l încolțească într-atât încât el să se înalțe și să zboare mai sus decât orice munte, până la firmament, și atunci să-i taie aripile cu forța Focului, astfel încât să cadă în Marea Roșie”, spune Julius Evola³³, citându-l pe Basile Valentin. Dar, așa cum subliniază Evola, aici Marea Roșie este un simbol al principiului afirmativ. Pe de altă parte, însă, trebuie amintit faptul că tradiția hermetică are prin definiție o conotație negativă, fiindcă nu se bazează pe participarea binevoitoare a divinităților în procesul alchimic, ci pe forțarea lor să ia parte la actul magic, prin conjurare.

Atât în cazul Kabbalei, cât și în cazul hermetismului renașcentist, apare, în fond, aceeași viziune a erosului negativ, care distrage omul de pe calea cea dreaptă. Chiar dacă vina este aruncată asupra demonilor, în realitate este vorba de o atracție către forțele divine necunoscute, privită prin prisma sexuală. În ambele cazuri scopul exercițiului teurgic este cunoașterea lumii demonice, pentru a o putea controla. Nu întâmplător tradiția hermetică numără între sursele sale magia Regelui Solomon, despre ale cărui o mie de soții, menționate în textul biblic, Kabbalah spune că erau tot atâtea puteri demonice.

Între hermetismul medieval și Kabbalah există însă o diferență majoră. Dacă pentru kabbalist cunoașterea tărâmului demonic este importantă tocmai pentru a-l putea ține la distanță în cursul procesului de refacere a armoniei originare și reparare a lumii (*Tikkun Olam*), pentru hermetist această cunoaștere este necesară ca să poată conjura demonii pentru a-i forța să participe la actul magic, a cărui finalitate nu este neapărat pozitivă.

NOTE

¹ René Guénon, *Le Roi du Monde*, idem.

² Julius Evola, *Tradiția hermetică*, idem.

³ După cum arată Nicu Gavriluță în analiza sa asupra operelor lui Culianu, acesta a fost fascinat și a dezvoltat o întreagă teorie despre ceea ce a numit Arta Memoriei, în care a inclus și memoria sacră (Nicu Gavriluță, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Editura Polirom, Iași, 2000).

⁴ Ironia sorții a făcut însă ca momentul adoptării acestei tradiții să nu coincidă cu momentul nașterii (secolul al III-lea), ci cu acela al redescoperirii sale (secolul al XV-lea).

⁵ Rezultat al combinării imaginii vechiului zeu grec Hermes cu zeul egiptean Toth, Hermes Trismegistus a devenit patronul hermetismului datorită preluării concepției conform căreia el transmitea lumina printr-un proces de ocultare. Lumea lui era o lume a simbolurilor, pentru că ea cuprindea secrete, iar secretele scoase la lumină nu mai sunt secrete. Invizibilul devine vizibil numai prin ocultare. Atributul „Trismegistus”, care apare pe piatra de la Rosetta, vine din limba greacă și înseamnă „de trei ori mare”. Gnosticii l-au identificat pe Hermes Trismegistus cu Moise, Iisus sau Sf. Ioan, lucru ușor de înțeles dacă ne amintim că toate religiile au la bază un personaj mitologic care transmite cunoștințele secrete (Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, W&R Chambers, 1991).

⁶ Conform lui John Michael Greer, *An Introduction to the Corpus Hermeticum*, eseu on-line.

⁷ Autorul celebrului *Măgar de aur*.

⁸ Tertulian, *De cultu feminarum*, I, 2b, citat de Julius Evola, în *Tradiția hermetică*, idem, p. 23.

⁹ Cartea lui Enoh, VI, 1-6, VII, 1.

¹⁰ Berthelot, *La Chimie au Moyen-Age*, Paris, 1893, citat de Julius Evola, în *Tradiția hermetică*, idem, p. 23.

¹¹ Numărul 120 are o semnificație specială în tradiția iudaică. Urarea care se face fiecărui om de ziua lui este chiar *ad mea ve-esrim*, adică „până la 120 de ani”. În plus, Parlamentul statului Israel are 120 de membri!

- ¹² Silviu Lupașcu, *Sfinți Ascunși, Călăuzitori de Măgari*, idem.
- ¹³ Din verbul ebraic *naphal*, „a cădea”.
- ¹⁴ Celebra luptă a lui David cu Goliat.
- ¹⁵ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.
- ¹⁶ Aparent, aceasta ar fi sursa noțiunilor creștine despre diavoli.
- ¹⁷ Conform lui John Michael Greer, *An Introduction to the Corpus Hermeticum*, idem.
- ¹⁸ Abia în 1614 Isaac Casaubon a publicat o analiză textuală detaliată care a demonstrat că scrierile datau din primele secole e.n.
- ¹⁹ Așa cum arată Jay Kinney, în eseu on-line *Esoterica: Overlooked and Undervalued*.
- ²⁰ Julius Evola, *Tradiția hermetică*, idem.
- ²¹ Julius Evola, *Tradiția hermetică*, idem, p. 24.
- ²² *Corpus Hermeticum*, X 24-25, Editura Herald, București.
- ²³ Citat de Julius Evola, în *Tradiția hermetică*, idem, p. 27.
- ²⁴ Michel de Certeau, *Fabula mistică*, idem.
- ²⁵ Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, Editura Nemira, București, 1994.
- ²⁶ Silviu Lupașcu, *Sfinți Ascunși, Călăuzitori de Măgari*, idem.
- ²⁷ Am menționat într-un capitol anterior importanța acestei sărbători în cadrul concepției kabbaliste despre cele cincizeci de porți ale înțelegerii.
- ²⁸ Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem, p. 204.
- ²⁹ Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem, p. 26.
- ³⁰ *Despre demoni*, II, citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem, p. 208.
- ³¹ Faptul că, pentru a explica felul în care această dublă calitate este posibilă, Kabbalah propune asocierea lui Lilith cu Samael, este mai puțin relevant din punctul de vedere urmărit aici.
- ³² Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.
- ³³ Julius Evola, *Tradiția hermetică*, idem, p. 144, citând din Basile Valentin, *Douăsprezece Chei*.

11. DE LA ȘTIINȚA MAGIEI LA MAGIA ȘTIINȚIFICĂ

*The aim of science is not to open the door
to infinite wisdom but to set a limit to
infinite error.*

CNN, „Quote of the day“

În *Istoria credințelor și ideilor religioase*¹, Mircea Eliade arăta că redescoperirea și dezvoltarea renașcentistă a tradiției hermetice s-a datorat aspirației către o religie universală, transistorică, „primordială”. Credința universală în „teologii vechi”, Zarathustra, Moise, Hermes Trismegistus, David, Orfeu, Pitagora, Platon, l-a înflăcărat până și pe Papa Alexandru al VI-lea, care a comandat pentru Vatican o frescă plină de imagini și simboluri hermetice, considerate „egiptene”. Totuși, certitudinea existenței unei tradiții primordiale, la care s-ar fi putut ajunge o dată cu pătrunderea misterelor egiptene și asiaticе, și interesul pentru acestea, nu erau chiar atât de legate de evoluția creștinismului pe cât pretindeau în mod formal cei implicați în această mișcare.

Cu toate că Părinții Bisericii au folosit din plin literatura hermetică pentru a-și legitima ideile, legitimând-o astfel, la rândul ei, printr-un proces invers, Biserica nu a îmbrățișat niciodată oficial hermetismul. Dacă în primele două secole ale Renașterii (al XIV-lea și al XV-lea) hermetismul a fost acceptat tacit, fiindcă a pasionat, printre alții, pe mulți reprezentanți ai clerului, sau opoziția Bisericii față de aceste preocupări a fost sporadică și aplicată unor situații concrete, în secolul al XVI-lea situația s-a schimbat radical. Inchiziția, înființată în secolul al XII-lea cu prilejul campaniilor anti-cathare și aflată în grija fraților predicatori, își schimbă, în secolul al XVI-lea, titlul și stilul o dată cu trecerea în mâna Companiei lezuite a

lui Iisus, a lui Ignățiu de Loyola². Dacă Papa Inocențiu al VIII-lea, adversar redutabil al magiei, astrologiei și Kabbalei (ceea ce implică faptul că era un bun cunoscător al științelor oculte), îl persecutase pe Pico della Mirandola și îl amenințase pe Ficino, pe Giordano Bruno Biserica l-a ars pe rug fără prea multe îndoieli.

Citându-l pe J. Dagens, Eliade susține că hermetismul i-a influențat în aceeași măsură pe catolici și protestanți, fiind privit ca un posibil mijloc de a restabili pacea universală și armonia între religii. Pe de altă parte, însă, Culianu³ subliniază faptul că în realitate Reforma (luterană) și Contrareforma, deși inițial opuse, au ajuns să convergă într-un punct: abolirea fantasticului renescentist, adică, de fapt, a întregii culturi a Renașterii. Astfel, la învingerea culturii păgâne a acestei perioade, catolicii și protestanții au contribuit în egală măsură. Chiar dacă Reforma a încercat să restabilească puritatea originară a comunității creștine prin înlocuirea oricărei forme de cult cu studiul *Bibliei*, iar Contrareforma – să adapteze Biserica la noile condiții, și una, și cealaltă au practicat o cenzură radicală a imaginarului. Redefinirea radicală a creștinismului occidental sub influența celor două mișcări a înăspriț barierele doctrinale până la un punct în care oamenii au ajuns să fie arși de vii, în secolul al XVI-lea, pentru practici care în secolul al XIV-lea erau considerate dovezi de credință.

Secolul al XVI-lea devine astfel un moment-cheie în evoluția ezoterismului european. Pe de o parte, este perioada în care se înregistrează o creștere a interesului pentru magie, Kabbalah și, în general, pentru tot ce este ezoteric, iar pe de altă parte este perioada în care se interzice tot ceea ce ține de ocult și se instaurează teama. Totuși, cum lucrurile nu sunt niciodată simple, nu acesta a fost sfârșitul aventurii imaginarului medieval. Oamenii au continuat să fie fascinați de tradiția hermetică. Teamă de represiune nu a făcut decât să favorizeze, pe de o parte, dezvoltarea simbolisticii menite a ascunde adevăratele concepte care îi fascinau pe ezoteriști și, pe de altă parte, apariția societăților secrete.

În absența magiei, filosofilor secolului al XVII-lea nu le-au mai rămas, pentru perpetuarea tradiției hermetice, decât științele acceptate de Biserică drept „naturale”: astrologia și alchimia. Fără îndoială că ambele au fost practicate în Europa occidentală încă din secolul al XII-lea, adesea de către oameni care practicau, în același timp, și alte forme de hermetism. Mulți kabbaliști evrei și mulți cabaliști creștini au fost în același timp magicieni, astrologi și alchimiști. Totuși, ele au căpătat o importanță deosebită în momentul în care alte variante nu au mai fost disponibile.

11.1. ȘTIINȚA ASTRELOR

A man said to the universe:

„Sir, I exist!”

„However”, replied the universe

„The fact has not created in me

A sense of obligation!”

Stephen Crane

Adesea etichetată drept o pseudoștiință, astrologia a constituit, în realitate, baza multora dintre științele moderne. Din punct de vedere ezoteric, ea nu privește planetele ca materie fizică ce afectează destinul uman de undeva din spațiul extraterestru, ci consideră că este firesc ca ceea ce se întâmplă sus să se reflecte în mod direct în ceea ce se întâmplă jos. Ca orice știință ezoterică, astrologia pleacă de la convingerea că omul este un microcosmos căruia macrocosmosul îi influențează viața.

Deși preocuparea pentru influența astrelor asupra vieții este considerată Știința Divină în toate tradițiile ezoterice, și în cazul ei Europa occidentală a manifestat o fascinație specială pentru sursele egiptene și grecești, sub influența neoplatonismului. Totuși, trebuie subliniat faptul că în aceeași măsură a existat, s-a dezvoltat și a influențat astrologia

hermetică medievală și o astrologie iudaică, ale cărei elemente se regăsesc în scrierile astrologilor europeni din perioada care interesează studiul de față.

Dacă în majoritatea civilizațiilor antice planetele erau privite ca reprezentări ale zeilor, în cazul iudaismului monoteist ele erau văzute ca reprezentări simbolice ale atributelor divine ale creatorului unic, fiecareia dintre ele corespunzându-i unul dintre Numele Inefabile. Puterea lor era modificată în funcție de așezarea zodiacală. Existau, astfel, semne zodiacale în care un aspect divin se putea manifesta plenar, semne în care se putea chiar exalta, semne în care avea dificultăți de exprimare și semne în care manifestarea era extrem de dificilă. Sub influența acestor două viziuni, în Evul Mediu creștin astrologia era o formă de interpretare a „structurii ierarhice și hermetice a naturii”, pe care Dumnezeu o administra prin intermediul Arhanghelilor, Îngerilor, Luminii Zodiacale și Inteligențelor Planetare (toate – noțiuni de sorginte iudaică). Scopul adevăratului astrolog nu era numai acela de a înțelege harta zodiacală și a citi corect soarta omului, ci și acela de a restabili echilibrul sufletului și a-l readuce la starea primordială. Așa cum menționează Paracelsus, întâi trebuia tratat „învelișul” sau corpul, apoi, succesiv, „învelișurile” mai rarefiate ale sufletului, iar pentru aceasta erau necesare cunoștințe de teosofie și teurgie. Aceleași cunoștințe îi erau necesare și același scop îl avea kabbalistul care, prin efortul lui individual, participa la repararea lumii prin restabilirea echilibrului originar și regăsirea stării primordiale.

Conform scrierilor hermetice, Dumnezeu a creat lumea prin echilibrarea a două forțe opuse, pe care le regăsim în majoritatea tradițiilor sub forma a doi Stâlpi Gemeni, atribuiți lui Seth – de egipteni, lui Hermes – de greci, lui Solomon – de evrei. Cei doi Stâlpi sunt în fond arhetipuri ale emanației Principiului Masculin și Feminin Primordial sub forma Focului și a Apei, a Soarelui și a Lunii etc., în funcție de fiecare tradiție. Kabbalah considera că aceste două elemente au fost urmate de Aer și Pământ, care s-au constituit în învelișuri ale lor, toate

patru fiind reprezentate simbolic prin Tetragrammaton. Aceeași concepție o regăsim în hermetism. Cum fiecare element are trei moduri de operare – cardinal (reprezentând începutul manifestării), fix (reprezentând concentrarea și consolidarea) și mutabil (reprezentând sfârșitul manifestării și pregătirea sa pentru transformare sau schimbare) –, rezultă douăsprezece permutări ale Numelui Divin, care corespund celor douăsprezece semne ale Luminii Zodiacale⁴. În *Derech Ha-Shem (Calea Numelui)*, Moses Luzzato arăta că Lumina Zodiacală se produce prin mișcarea înainte și înapoi a Numelui Inefabil, care alternează principiul masculin cu cel feminin, pe măsură ce înaintează în cerc, în timp și spațiu. Zodiacul aflat astfel în mișcare circulară urmează imuabila Lege Divină și reflectă Sefira *Hokhmah* sau Înțelepciunea Arhetipală a Divinității. Nu întâmplător sunt douăsprezece triburi ale lui Israel, douăsprezece porți spre Ierusalimul Ceresc și douăsprezece munci ale lui Hercule. Mai mult, o dată cu Arborele Vieții și cele treizeci și două de căi ascunse ale Înțelepciunii, care formează „scara” spre lumea de sus, hermetismul a preluat din Kabbalah și semnificația acestora. Astfel, zece sunt aspectele divine, douăsprezece se referă la Lumina Zodiacală, șapte – la „Planetele” vechi și trei – la cele două elemente primordiale (focul și apa), plus principiul care le echilibrează.

În astrologia hermetică, echilibrul care există între cele șapte planete este simbolizat prin hexagramă, reprezentarea lineară a soarelui. Soarele, al cărui nume în limba ebraică este *Shemesh* (*shin* și *mem* fiind considerate în Kabbalah litere-mame, simboluri ale focului și apei), creează echilibrul între foc și apă, reprezentat la rândul lui prin unirea a două triunghiuri echilaterale (și ele – simboluri ale focului și apei primare). În harta zodiacală a unui suflet modificat, Soarele acționează ca Rege așezat pe tron, în centrul Arhetipurilor Hexagramatice, echilibrând energia celorlalte șase puteri planetare, plasate în jurul celor șase puncte ale Stelei lui David, preluată de hermetism sub numele de Sigiliul lui

Solomon. Soarele însuși este o reflecție a Luminii Divine, care plasează astfel planetele în opoziție: Marte (*Madim*) roșu este opus lui Venus (*Nogah*) verde-smarald, Jupiter (*Tzedek*) purpuriu este opus lui Mercur (*Kochav*) galben. Luna pură (*Levanah*) alb-argintie este opusă lui Saturn (*Shabbatai*) negru. Soarele reconciliază opozițiile în Arborele Vieții (în Sefira *Tiferet* – locul unde Omul cu sufletul purificat, în care se unește lumea de jos cu lumea de sus, devine el însuși Rege). În acest fel Steaua lui David (Sigiliul lui Solomon) devine Imaginea Sintezei Universale care constituie Analogia Hermetică Supremă a Opuselor.

Semnele Luminii Zodiacale sunt dispuse echilibrat: triunghiul echilateral produs de semnele de foc este opus celui de aer, formând o hexagramă în interiorul Luminii Zodiacale. La rândul lui, triunghiul creat de semnele de apă împreună cu cel de pământ formează o altă hexagramă în interiorul Luminii Zodiacale. Numele din șase litere atribuit Sferei lui Shemesh, Ararita, este o afirmare a Unității Divine, reflectată și revelată în microcosmos, sau în Sfera lui Shemesh, Tiferet: *Echad Resh Echadoutoh Resh Yehoudoh Temuratoth Echad*⁵. Puterile integratoare și echilibrante ale Soarelui nu numai concentrează forțele vitale ale celor doi Stâlpi ai Universului, Focul și Apa (*Esh* și *Maym*), în trupul omului, dar, în plus, constituie o reflectare directă a celui mai înalt aspect al Arborelui Vieții în lumea materială, reprezentând Voința care operează pe tărâmul Luminii Morale și Intelectuale. Concepția inițială iudaică se referea de fapt la controlul pe care *Ruach*, acea parte a sufletului care face distincția etică dintre bine și rău, îl exercită asupra *Nefesh*, sufletul animalic. Natura întunecată a *Sitra Ahra* influențează permanent mintea umană. De aceea este foarte important de știut, în cadrul hărții zodiacale a fiecărui individ, locul Soarelui, care reflectă Lumina din Keter. Nu întâmplător semnele de foc sunt cele mai puternice. Superioritatea focului asupra celorlalte elemente vine din concepția kabbalistică după care acesta a fost primul element emanat.

Conform tradiției iudaice vechi⁶, în căderea sa din Inefabila Lumină Divină sufletul a preluat melancolia lui Saturn, lăcomia lui Jupiter, mânia lui Marte, aroganța și mândria Soarelui, lipsa de castitate a lui Venus, înșelăciunea lui Mercur, inconsecvența Lunii și, în final, a ajuns în lumea forțelor elementare, unde, ignorându-l pe Dumnezeu, și-a folosit forțele într-un mod incoerent și inegal. Melancolia și solitudinea saturniană au constituit punctul central al magiei renaștentiste lansate de Marsilio Ficino și continuate de Agrippa von Nettesheim. Imaginea lui Saturn din acea perioadă provenea dintr-o combinație de motive grecești și romane. Pe de altă parte, însă, Saturn avea o importanță deosebită în cultura iudaică. Pornind de la ideea că Saturn domină ziua a șaptea, motiv pentru care în limba ebraică poartă chiar numele de *Shabbatai* (de la *Shabbat* = sâmbătă), o serie de autori ai vremii au susținut existența unei legături directe între planetă și poporul lui Israel⁷. Dacă pentru renaștentiști melancolia saturniană conferea darul clarviziunii și al premoniției⁸, această concepție era, fără îndoială, influențată de scrierile kabbalistice. Așa cum subliniază Moshe Idel⁹, în Kabbalah Saturn era legat de *Binah*, Sefira cu valențe speciale în cadrul concepției redempțiunii (motiv pentru care constituie un punct important în analiza fenomenului sabateanismului). În scrierile lui Abraham Abulafia ideea premoniției și profeției legate de Saturn apare ca atare în speculațiile despre mesianism. Pentru a înțelege cât de departe a ajuns această influență iudaică în gândirea creștină, este suficient să menționăm faptul că în secolul al XVI-lea Francesco Giorgio, cabalist creștin din Veneția, menționează în *De Harmonia Mundi* legătura dintre *Shabbatai* și Saturn¹⁰.

Între astrologia hermetică și cea iudaică există, însă, o diferență majoră. Spre deosebire de prima, cea de-a doua se bazează pe convingerea că zodiacul nu determină destinul omului, ci numai relația acestuia cu Dumnezeu, prin intermediul Luminii, lipsa predestinării însemnând de fapt posibilitatea permanentă a omului de a-și îmbunătăți situația.

11.2. ȘTIINȚA METALELOR

*Too bright for our infim Delight
The Truth's superbe surprise
As Lightning to the Children eased
With explanation kind
The Truth must dazzle gradually
Or every man be blind.*

Emily Dickinson

Atribuită aceluiași Egipt ancestral¹¹, care i-a fascinat pe europeni cu misterele sale, alchimia a revenit în preocupările Europei occidentale prin intermediul scrierilor arabe – traduceri sau chiar opere originale –, ajunse în special în Spania maură. Dacă primele traduceri în limba latină au apărut în Spania către 1150, un secol mai târziu alchimia era deja inclusă în *Speculum Maius*, enciclopedia lui Vincent de Beauvais.

Se spune că însuși numele acestei științe vine din limba arabă, *el-kymia* referindu-se la orașul egiptean Khem, unde s-ar fi practicat în vremuri de mult uitate. Istoria îl menționează pe Gabir Ibn Hayyan, supranumit de latini Geber, ca fiind unul dintre marii alchimiști ai primului mileniu, cu a sa *Știință a Echilibrului*, care scoate în evidență raportul existent în fiecare corp între manifestat și ocult¹². Totuși, așa cum subliniază Mircea Eliade¹³, sursa primară a alchimiei medievale a constituit-o alchimia din perioada elenistică, prin cărți precum *Tabula Smaragdina - Corpus Hermeticum*, *Turba Philosophorum* etc., redescoperite prin intermediul traducerilor. *Tabula Smaragdina* a fost accesibilă filosofilor europeni chiar înainte de *Corpus Hermeticum*, din moment ce în 1357 Hortulanus publica deja un comentariu asupra ei. În plus, în contextul în care, așa cum menționam anterior, bazele înseși ale tradiției hermetice au rădăcini iudaice, este evident că a existat permanent și o alchimie iudaică *per se*, practică în perioada medievală de unii kabbaliști, care a influențat la rândul ei hermetismul Europei occidentale.

În sensul ei filosofic, alchimia este până la urmă o formă fundamentală de ezoterism, fiindcă pornește de la echivalența dintre Unu și Multiplu și urmărește înălțarea pe un plan transcendent, metafizic, printr-o interpretare anagogică. Unitatea este privită ca o stare de suspendare a dualității dintre Eu și non-Eu, care domină percepția obișnuită a realității, tot așa cum în mistica clasică se intenționează obținerea stării unitive. În definiția ei medievală, din care reiese cel mai clar influența iudaică, Știința Sacră a transmutării metalelor „de bază” în „aur” (prin proiectarea asupra lor a unui „praf roșu”) este aplicația hermetică a cunoștințelor despre Lumea Superioară și cea Inferioară, ambele străbătute de același FOC universal, al Numelui Inefabil, care fie distruge profanul, fie îi ridică pe cei ce posedă Virtutea. Metalele de bază constituie în același timp arhetipurile planetare ale astrologiei, iar transmutarea lor se face prin redirecționarea „focului”, reprezentat de „dragon” și echilibrat de Lumina Soarelui (Aurum = Aur), care le iluminează prin intermediul Pietrei Filosofale (cunoașterea divină). Este evident că, la adăpostul experimentelor fizice, tradiția secretă se referea la purificarea sufletului, la transmutarea mistică a minții în scopul obținerii cunoașterii divine secrete. Din această perspectivă, în special în varianta ei iudaică, alchimia era o tehnică mistică.

În *De Occulta Philosophia*¹⁴, Cornelius Agrippa von Nettesheim arăta că, exact precum în cazul misticii clasice, pentru cei care nu au parte de norocul unei iluminări transformatoare instantanee, rămâne posibilitatea atingerii stării necesare printr-o asceză adecvată. În același context trebuie evidențiat și faptul că în toate scrierile alchimia este descrisă ca o tehnică spirituală, influența ezoterismului în procesul (al)chimic fiind evidentă. Așa cum subliniază Julius Evola¹⁵, alchimia era văzută ca o „știință naturală” în sensul tradițional al termenului, sau, mai degrabă, ca o știință a naturii trăită ca un mare corp însuflețit și sacru, „expresie vizibilă a invizibilului” și privită „inițiativ” ca o sumă de „mistere vii”. Terminologia hermetică referitoare la „elementele noastre” este destinată

tocmai sublinierii distincției dintre ceea ce este comun și accesibil tuturor și ceea ce este ocultat și cunoscut numai „înțelepților”. Aerul și Focul despre care vorbesc alchimiștii nu sunt cele vizibile cu ochiul liber, tot așa cum Sulfur și Mercurul nu sunt cele fizice. Este evidentă asemănarea dintre simbolistica alchimică din tradiția hermetică și cea din tradiția ezoterică iudaică¹⁶. Fără a opera o analiză a doctrinelor alchimice, care nu face obiectul acestui studiu, putem încerca să identificăm unele elemente comune, care vor face mai vizibilă influența iudaismului (și în special a Kabbalei) asupra alchimiei medievale și, implicit, asupra mișcărilor cu implicații politice ale vremii.

Așa cum era firesc, o dată cu renașterea ei, în Europa secolului al XII-lea, alchimia a căpătat semnificații christologice. Noțiunile ei au fost folosite pentru a reinterpreta mitul biblic. Astfel, din perspectiva alchimică înălțarea pe Cruce și apoi coborârea în Mormânt, urmată de Înviere, reprezintă asumarea unei forme cerești și a uneia pământești (ascensiune și coborâre), urmată de o așteptare de cincizeci de zile până când „Duhul Sfânt coboară ca să pătrundă întreg Corpul și să-l reînvie”¹⁷, determinând „nașterea, din trupul mort, a unui alt Corp, ceresc și viu, care cunoaște și înțelege Lumina”¹⁸. Nu este surprinzător aici faptul că alchimia vorbește despre renașterea prin iluminare în urma experienței transformatoare, care amintește de nașterea noului eu din mistica clasică. Ceea ce atrage însă atenția este referirea la cele cincizeci de zile, care pare să provină din concepția iudaică a celor cincizeci de porți ale înțelegerii.

În viziunea alchimiștilor creștini, așa cum Iisus a răscum-părat omenirea prin moartea și învierea sa, tot astfel *opus alchymicum* poate să asigure răscumpărarea Naturii. Convingerea că *opus alchymicum* poate mântui atât omul, cât și natura – care a bântuit creștinismul apusean de la Gioacchino da Fiore încolo – era, în viziunea lui Mircea Eliade¹⁹, semnul nostalgiei unei *renovatio* radicale. Heinrich Khunrath, hermetist din secolul al XVI-lea, a mers atât de

departe încât a identificat Piatra Filosofală cu Iisus Hristos, „Fiul Macrocosmosului”, fiind convins că descoperirea Pietrei ar dezvălui adevărata natură a macrocosmosului, la fel cum Iisus a acordat plenitudinea spirituală omului, adică microcosmosului. La rândul lui, Nicholas Flamel explică necesitatea purificării prin scufundarea de șapte ori în Apa Iordanului. Julius Evola povestește că în *Marea Carte a Naturii* se vorbește despre un zăgaz care împiedică Apele să pătrundă într-o grădină: zăgaz peste care se trece cu ajutorul unei călăuze, care nu este „fiu al omului” și care poruncește: „Despoaie-te de veșmintele tale”. Dacă referința la mitul biblic iudaic al Edenului este evidentă, aici apare în plus o concepție kabbalistică: îndepărtarea veșmintelor pentru a putea reintra în starea de echilibru primordial, sau, cu alte cuvinte, eliberarea *Shekhinah* pentru a-i reda strălucirea²⁰. Mai mult, în *Philosophumena* lui Hippolit apare chiar noțiunea de „Om Lăuntric”, provenit din „Omul Primordial Ceresc Adamas”, căzut într-o alcătuire de lut și argilă în care „a uitat totul” (probabil citarea greșită a noțiunii de *Adam Kadmon*, sau chiar a cuvântului *adama* = „lut” în limba ebraică).

Într-un fascinant proces invers, conceptele alchimice privite prin prisma creștină sunt aplicate apoi asupra *Vechiului Testament*. Astfel, spre exemplu, faptul că Moise urcă pe Muntele Sinai după șapte zile constituie pentru alchimiștii medievali o confirmare a concepției referitoare la cele șapte trepte ale purificării. Intrarea lui în Norul însuflețit de Focul mistuitor și fața strălucitoare pe care o are la ieșire nu sunt decât o dovadă în plus a faptului că în produsul separației (simbolizat prin „nor”) se ascunde un Foc care anunță stadiul următor, „la roșu”. Mai mult, în „nor” se formează curcubeul din șapte culori, care pecetluiește alianța dintre Cer și Pământ, simbolism a cărui proveniență iudaică este ușor de recunoscut.

„Ceea ce e sus este la fel cu ceea ce e jos și ceea ce e jos este la fel cu ceea ce e sus datorită minunilor unui singur lucru”, susține *Tabula Smaragdina*, împărtășind concepția *Zoharului*, care subliniază, la rândul său, unitatea celor de

jos cu cele de sus²¹, precum și faptul că omul este o lume mică, iar lumea – un om mare. „Ea (natura) mă cunoaște, iar eu o cunosc. Am contemplat Lumina ce se află în ea, am descoperit-o în microcosmos și am regăsit-o în macrocosmos”, spune și Paracelsus²², în cel mai pur limbaj kabbalistic. Astfel, apar în alchimia creștină și în cea iudaică, cu aceeași importanță majoră și în aceeași structură, sus și jos, în natură și în corpul uman, cele Trei, cele Patru, cele Șapte, cele Douăsprezece: Sulfur, Mercurul, Sarea; Focul, Apa, Pământul, Aerul; Planetele și Zodiacul. Apar și arborele vieții, femeia, dragonul²³ și Șarpele – Uroboros –, care – în alchimie – în mișcarea circulară de mușcare a cozii poartă în mijloc Unul-Totul, sau haosul ce conține potențialitatea tuturor lucrurilor. Calea lăuntrică alchimică este presărată cu Eroi și Zei, ceruri și planete, la fel ca drumul mistic al kabbalistului, iar cunoașterea lumii este în ambele cazuri echivalentă cu cunoașterea de sine.

În cel mai perfect acord cu interpretarea kabbalistică a lui Abraham Abulafia, alchimia hermetică este de părere că starea primordială a creației este supratemporală și ne este accesibilă tuturor, fiind posibil de cunoscut prin intermediul Marii Opere. Mai mult, între termenii alchimici folosiți de A.J. Pernety²⁴ apare chiar cuvântul ebraic *Ruach*, desemnând Spiritul sau Suflul, „principiul nedeterminat al tuturor ființelor individuale”, iar Agrippa von Nettesheim²⁵ utilizează la rândul lui un alt cuvânt ebraic – *Pahad* (teamă). „Această teamă, care e ca o pecete pusă de Dumnezeu asupra omului, face ca toate lucrurile să-i fie supuse și să-l recunoască a fi superior”, ca purtător al „caracterului numit *Pahad* de către kabbaliști, și mână stângă și sabie a Domnului”. Chintesența hermetică este asemuită de alchimiști *avir*-ului kabbalistic. „Această Apă e numită Apa Înțelepciunii..., în ea sălășluiește Spiritul Chintesenței, care face totul acolo unde fără ea nu se poate face nimic”, spune Raymon Lull în *Vade Mecum*²⁶. Pentru a clarifica acest pasaj, este suficient să ne reamintim că în Kabbalah (cu care Lull era foarte la curent, așa cum vom arăta într-un capitol ulterior) Apa este

al doilea element al emanației divine și corespunde Sefirei *Hokhmah* (= Înțelepciunea Divină). Tot Lull vorbește despre cele șapte distilări necesare pentru a obține această „Apă Divină”, în care recunoaștem cei șapte pași ai drumului spre divinitate din Kabbalah. Pernety²⁷ atrage chiar atenția asupra necesității trecerii prin cele șapte planete – care, să ne reamintim, reprezintă aspectele lui Dumnezeu – pentru a ajunge la starea „celor-ce-sunt” (în contextul unei divinități care se recomandă, conform tradiției iudaice, „Eu sunt cel ce sunt”), dincolo chiar de devenire. În cadrul cvadripartiției elementelor în om²⁸, dualismul ființei apoase este comparat cu *ob* al ezoterismului ebraic. La rândul ei, asociația inimii cu „palatele” simbolice provine, în mod evident, din scrierile kabbalistice. La fel ca în cazul călătoriei misticului evreu, care pornește spre Lumina Tronului Gloriei, dar nu știe dacă va ajunge acolo, alchimistul merge dinspre „negru” spre Lumină, în încercarea, nesigură, de a intra în starea de veghe supranaturală în mod conștient, ceea ce amintește de starea mistică dualistă.

Crucea alchimică a celor patru elemente primordiale are la bază Sigiliul lui Solomon/Steaua lui David. În alchimia iudaică²⁹, triunghiul echilateral cu vârful în sus reprezintă focul, simbolizând aspirația sufletului spre sursa sa din Lumina Divină. Triunghiul cu vârful în jos reprezintă apa, simbolizând atracția în jos, către lumea materială, a trupului și simțurilor. Aceeași semnificație o dă celor două triunghiuri alchimia hermetică medievală, unde cel cu vârful în jos exprimă „legea poftelor”, iar cel cu vârful în sus, „lucrul unic”.

Diferența radicală dintre alchimia creștină și cea iudaică se află în faptul că, dacă prima a fost luată adesea în sens fizic, material, în încercarea de a obține metale prețioase, acest lucru nu s-a petrecut și în cazul celei de-a doua, care a fost permanent privită ca o întreprindere mistică.

NOTE

¹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, idem.

² Așa cum arată Culianu, Loyola nu desființează în mod direct fantasticul renescentist, ci îl întoarce împotriva lui însuși, punându-l în slujba exclusivă a concepțiilor Bisericii Creștine (Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem).

³ Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

⁴ Am subliniat într-un capitol anterior importanța și semnificația „luminii” în mistica iudaică.

⁵ „Unul este începutul Său, Una este individualitatea Sa, Permutarea Sa e Una” (citată din Dovid Shlomo ben Aryeh, *Astrologia Teosophia*, eseu on-line).

⁶ După Dovid Shlomo ben Aryeh, *Astrologia Teosophia*, idem.

⁷ După cum subliniază Moshe Idel în *Saturn and Sabbatai Tzevi: A New Approach to Sabbateanism, Toward the Millennium, Messianic Expectations from the Bible to Waco*, editat de Peter Schafer și Mark R. Cohen, Brill Leiden, Boston-Köln, 1998.

⁸ Analizat pe larg de Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

⁹ Moshe Idel, *Saturn and Sabbatai Tzevi*, idem.

¹⁰ Moshe Idel, *Saturn and Sabbatai Tzevi*, idem.

¹¹ Citându-l pe Stapleton, care a susținut că alchimia Egiptului alexandrin s-ar fi dezvoltat întâi la Harran, în Mesopotamia, Eliade arată că această ipoteză este în realitate controversată, dat fiind că există o alchimie hindusă, o alchimie chineză etc. (Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, idem).

¹² În realitate, sub numele lui circulă peste 3000 de volume, ceea ce i-a făcut pe cercetători să conchidă că este vorba de mai mulți autori care au scris într-o perioadă cuprinsă între secolele al VIII-lea și al X-lea.

¹³ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, idem.

¹⁴ Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De Occulta Philosophia* III, 65, în *Three Books of Occult Philosophy*, trad. J. Freake, ed. D. Tyson, St. Paul (Minn), 1997.

¹⁵ Julius Evola, *Tradiția hermetică*, idem.

¹⁶ Din punctul de vedere al acestui studiu nu este relevantă cronologia istorică a influențării reciproce a acestor tradiții, care în mod evident au interacționat permanent.

¹⁷ Jacob Böhme, *De Signatura Rerum*, VII, 53, citat de Julius Evola, în *Tradiția hermetică*, idem, p. 194.

¹⁸ Jacob Böhme, *Morgenröte in Aufgang*, XX, 66, citat de Julius Evola, în *Tradiția hermetică*, idem, p. 194.

¹⁹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, idem.

²⁰ Aparent, aici are loc o combinație de motive: Apa (*Hokhmah*) poate pătrunde înapoi în echilibrul primordial al Edenului dacă *Shekhinah* este eliberată de veșmintele care o ocultează.

²¹ După cum menționează Gershom Scholem în *Cabala și simbolistica ei*, idem.

²² În *Thesaurus Thesaurorum Alchimistarum*, citat de Julius Evola, în *Tradiția hermetică*, idem, p. 37.

²³ Asimilat, în Kabbalah, Leviathanului.

²⁴ A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, citat de Julius Evola, în *Tradiția hermetică*, idem, p. 51.

²⁵ Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De Occulta Philosophia* III, citat de Julius Evola, în *Tradiția hermetică*, idem, p. 28.

²⁶ Citat de Julius Evola, în *Tradiția hermetică*, idem, p. 183.

²⁷ A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, idem.

²⁸ Ființa pământescă (sub influența lui Saturn), ființa apoasă (dublă – sub influența lui Mercur și a Lunii), ființa fluidică necorporală (sub influența lui Mercur și a Focului) și ființa intelectuală (sub influența Soarelui – Aurul în om), conform lui Julius Evola, *Tradiția hermetică*, idem.

²⁹ Conform lui Dovid Shlomo ben Aryeh, *Astrologia Teosophia*, idem.

12. CABALA CREȘTINĂ

12.1. PRIMELE SEMNE DE INTERES PENTRU MISTICA IUDAICĂ

*My salad days: when I was green in
judgement.*

William Shakespeare

Kabbalah s-a născut din nevoia de a reintroduce mitul în religie. Prin recuperarea magiei, astrologiei și alchimiei, Kabbalah a încercat să se întoarcă la un model antic, cu atât mai mult cu cât prezentul oferea suficiente motive de insatisfacție. Același lucru s-a întâmplat, după același model și din aceleași motive, în cazul Apusului creștin. Renascentiștii au urmărit, la rândul lor, recuperarea vechilor tradiții magice, astrologice și alchimice pentru a da și creștinismului o latură ezoterică, chiar dacă era una importată. În aceste condiții era firesc să găsească în Kabbalah un model care, fiind gata creat, trebuia doar aplicat doctrinei catolice și protestante. Ceea ce au și făcut. Spre deosebire de magie, astrologie și alchimie, preluate din antichitate pe calea hermetismului neoplatonic, în care influența iudaică este indirectă, noțiunile Kabbalei au fost preluate ca atare și aplicate creștinismului ca un cod de descifrare a textului sacru.

Deși istoria nu l-a înregistrat ca părinte formal al Cabalei creștine, pe care a anticipat-o, dar căreia nu i-a determinat nașterea, filosoful și misticul catalan Raymon (Raimondo) Lull (1232-1316) a fost cel care a deschis, prin învățăturile sale, calea prin care elementele Kabbalei iudaice au pătruns în creștinism. Lull a fost, fără îndoială, o personalitate marcantă a epocii sale, și de aceea contribuția lui la dezvoltarea gândirii medievale a pasionat pe mulți cercetători. În viziunea lui

Culianu, care considera că „în fiecare secol nu există în lume mai mult de trei învățați care să înțeleagă importanța speculațiilor lui Lull”¹, obsesia acestuia a fost aceea de a descifra Limba primordială, divină, a creației. Trăind într-o perioadă în care anumite regiuni erau sub dominația Bisericii Catolice, o mare parte din nord era sub influența arabilor musulmani, iar evreii își aduceau o importantă contribuție la întreaga cultură locală, Lull a avut revelația limbii arabe, întemeiată pe principiul simplu al permutării unor grupuri de trei litere. Prin analogie, spune Culianu, Lull a intuit că și Limba creației trebuie să fie la fel de simplă în structură. Astfel, ceea ce ar fi propus Lull prin sistemul filosofic pe care l-a imaginat ar fi fost o exprimare aproximativă, cu ajutorul fantasmelor, a realității inefabile. Totuși, deși Culianu consideră că sursa de inspirație a lui Lull a fost limba arabă, trebuie amintit aici că atât preocuparea pentru limba creației, cât și știința permutării literelor, *temurah*, sunt caracteristice misticii iudaice. Nu este nici un dubiu că Lull a fost influențat de Kabbalah atunci când a scris *Ars Combinatoria*, unde a propus niște figuri alcătuite din două sau mai multe cercuri suprapuse și mobile, prin deplasarea cărora se puteau obține toate substituțiile alfabetice voite². Ceea ce îl face pe Culianu să conchidă că este vorba de o sursă arabă este faptul că el identifică în opera lui Lull influența scrierilor unui astrolog și filosof arab, Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Kindi, respectiv a cărții acestuia, *De Radiis*, apărută pe la 873. Interesul acestuia din urmă pentru magia sonoră, care și-a găsit expresia într-o teorie a limbajului („atunci când într-un sunet coincid atribuirea înțelesului făcută de armonie și aceea făcută de om, puterea de semnificare a aceluși sunet se dublează”)³, l-a făcut pe Culianu să deducă aici existența originii teoriilor kabbalistice de mai târziu. Totuși, preocuparea iudaică pentru semnificația limbajului sacru este mai veche decât Kabbalah și pare neîndoielnic faptul că, la rândul lui, al-Kindi ar fi putut fi la curent cu această preocupare.

O cu totul altă interpretare propune Frances A. Yates⁴. Ea consideră că Lull a avut ideea unificării celor trei religii prin elaborarea unui sistem filosofic care să înglobeze elementele comune tuturor. În viziunea ei, scopul final al lui Lull nu era nicidecum simpla toleranță și căutarea unui adevăr suprem, general valabil, ci creștinarea păgânilor. Totuși, varianta propusă de el era o creștinare prin convingere, printr-o doctrină rațională și mistică, spre deosebire de tortura brutală și eficientă pe care avea s-o utilizeze, două secole mai târziu, Biserica. Lull ar fi pus astfel pe primul plan importanța pe care atât evreii, cât și musulmanii și creștinii o acordau Numelor sau Atributelor Divine, pe care el le-a numit Ranguri. Lull a menționat în opera lui nouă astfel de Ranguri: Bonitas (Bunătatea), Magnitudo (Măreția), Eternitas (Eternitatea), Potestas (Puterea), Sapientia (Înțelepciunea), Voluntas (Voința), Virtus (Virtutea), Veritas (Adevărul) și Gloria (Gloria). Astfel, după cum rezultă din diagrama care apare în ediția publicată în secolul al XV-lea a cărții sale *Ars Brevis*, în viziunea lui Lull Arborele Sefirotic combinat ar fi arătat cam așa:

Keter (Coroana, Voința Divină) = *Voluntas* (Voința)
Hokhmah (Înțelepciunea) = *Sapientia* (Înțelepciunea)
Binah (Inteligența) = *Veritas* (Adevărul)
Hesed (Mila, Dragostea) = *Bonitas* (Bunătatea)
Gevurah (Tăria) = *Potestas* (Puterea)
Tiferet (Frumusețea) = *Virtus* (Virtutea)
Netzach (Îndurarea) = *Eternitas* (Eternitatea)
Hod (Maiestatea) = *Gloria* (Gloria)
Yesod (Fundația) = *Magnitudo* (Măreția)

În plus, spune Yates, adăugând la permutarea literelor cele patru elemente și calități, cele șapte planete și cele douăsprezece semne, medicina, alchimia și geometria, Lull a adunat laolaltă ceea ce era mai reprezentativ pentru latura ezoterică a celor trei tradiții. Totuși, întreprinderea lui nu era haotică. Sub influența Kabbalei, dar și a filosofiei lui Aristotel, a platonismului lui Augustin (rangurile lui Lull fiind comparabile

cu Atributele Divine propuse de acesta) și a ierarhiei celeste a îngerilor propuse de creștinismul neoplatonic al lui Dionysius, el a elaborat un întreg sistem de corespondențe între cele Nouă Ranguri și sfera celestă, organismul uman, regnul animal și vegetal, precum și creația materială în general.

Așa cum a subliniat Culianu, deși remarcabil, efortul lui Lull a fost singular. Cu toate că prin preocupările lui pentru Limba originară și Arta Memoriei el a dat tonul într-o direcție care avea să se dezvolte ulterior, abia mai târziu a apărut ceea ce a rămas în istorie sub numele de Cabala creștină.

Istoria îl înregistrează pe Marsilio Ficino ca sursă clasică a magiei din Renaștere⁵. El a fost primul care, ocupându-se cu traducerea lui *Corpus Hermeticum* în limba latină, a ajuns să cultive magia „spirituală” sau „naturală”⁶. Ficino „considera filosofia o inițiere în mistere constând într-o treptată înălțare intelectuală, care primea ca răspuns al lumii inteligibile o revelație fantastică sub formă de *figurae*. Aceste *figurae*, personaje ale unei fantasmagorii interioare puse în scenă de sufletul însuși, reprezintă modalitatea prin care viziunea sufletului se deschide înaintea unui *oculus spiritalis*, organ a cărui existență a fost descoperită de simțul intern printr-o meditație asiduă”.⁷ Deși aici este vorba despre descoperirea unui mijloc de comunicare între rațiune și intelect (suflet), nu este greu de remarcat asemănarea cu descrierea unei experiențe mistice. Evident, acesta nu este neapărat un semn al influenței misticii iudaice asupra lui Ficino, dar indică existența unei asemănări între cele două abordări.

Din această perspectivă, merită menționat faptul că lui Ficino îi aparține și relansarea unei excelente definiții a procesului de ocultare (chiar dacă este doar o traducere din Xenofon): „Pitagora, Socrate și Platon aveau obiceiul de a ascunde toate misterele divine sub voalul limbajului figurat – ca să-și protegiască înțelepciunea cu modestie de înfumurarea sofistilor –, de a glumi serios și a se juca asiduă, *iocari serio et studiosissime ludere*”⁸.

Totuși, din punctul de vedere al acestui studiu Marsilio Ficino este reprezentativ doar în măsura în care a readus în

actualitate hermetica, întrucât nu pare să fi acordat un interes special Kabbalei. Singurul element din operele lui identificat de Ioan Petru Culianu⁹ ca prezentând asemănări cu mistica iudaică este teoria *facies*-ului sau a imaginii preexistențiale a individului: „Cei care s-au născut sub aceeași stea sunt astfel rânduiți încât imaginea celui mai frumos dintre ei, intrând prin ochi în sufletul celui alt, se conformează în întregime unei anumite imagini (preexistente), întipărită la originea generației în voalul celest al sufletului, ca și în sufletul însuși”, spune Ficino (*Am.* VI, 6). „În cursul acuplării nupțiale pe pământ, Sfântul etc. trimite o formă umană care poartă amprenta pecetei divine. Această formă este prezentă la acuplare și, de ne-ar fi îngăduit s-o vedem, am percepe deasupra capetelor noastre o imagine ce seamănă cu un chip omenesc. Întru această imagine suntem noi plămădiți”, spune Moses de Leon (*Zohar*, III, 104 a, b)¹⁰. Totuși nu rezultă în mod evident că Ficino ar fi citit *Zoharul*. Este posibil ca, la rândul lui, autorul *Zoharului* să fi fost influențat, ca și Ficino, de platonism.

Nașterea Cabalei creștine a fost posibilă o dată cu publicarea speculațiilor christologice ale unor evrei convertiți la creștinism între secolele al XIII-lea și al XV-lea, care au influențat Academia Platonice din Florența a familiei Medici. Primul dintre membrii acestei Academii care, în contextul general al reactualizării entuziaste a valorilor antichității, a descoperit Kabbalah, a fost Giovanni Pico de la Mirandola (1463-1494). Urmaș al preocupărilor hermetice ale lui Marsilio Ficino¹¹, Pico a mers mai departe decât predecesorul său. Având la dispoziție o vastă literatură kabbalistică, tradusă în limba latină de recent convertitul erudit Samuel ben Nissim (Abulfaraj), Pico a căzut în ceea ce avea să devină capcana clasică pentru majoritatea non-evreilor interesați de aplicabilitatea misticii iudaice. El a considerat Kabbalah ca fiind o revelație divină, conținând cheia universală pentru înțelegerea atât a învățăturilor lui Platon și ale orficilor, cât și, în aceeași măsură, a secretelor intime ale creștinismului catolic. Printre cele nouă sute de *Concluzii* ale sale¹²,

prezentate spre dezbatere publică la Roma, a fost și aceea că „nici o știință nu ne poate convinge mai bine despre divinitatea lui Iisus Hristos decât magia și Kabbalah”. Pico era convins că prin axiomele acesteia pot fi dovedite dogmele Trinității și Întrupării.

Culianu identifică prezența simbolismului caracteristic misticii iudaice în preocuparea lui Pico de la Mirandola pentru erosul mistic, arătând că acesta a folosit interpretarea kabbalistică din *Shir Ha-Shirim* (*Cântarea Cântărilor*) – propusă de Ezra din Gerona¹³ – atunci când a afirmat că cel ce iubește este simbolul sufletului, cea iubită este inteligența, iar sărutul lor este unirea extatică. „*Binsica* sau *morte di bacio* înseamnă acel *raptus* intelectual în timpul căruia sufletul se unește atât de puternic cu lucrurile de care e despărțit, încât, ieșind din trup, îl părăsește complet. (O asemenea experiență a fost făcută de) Abraham, Isaac, Iacob, Moise, Aaron, Maria (sau Elie) și alți câțiva”¹⁴, explică Pico într-o imagine care amintește de moartea lui Ben Azzai din legenda celor patru care au intrat în Paradis.

Totuși, poate cel mai bun exemplu al felului în care Pico a citit Kabbalah îl găsim în cartea sa *Heptaplus* sau *Discurs despre cele șapte zile ale Creației*. Aici Pico a încercat să reconcilieze legendele păgâne despre originea lumii cu povestea din cărțile lui Moise, *Timaios* al lui Platon cu cartea *Genezei*. Dedicat lui Lorenzo Magnificul, a cărui fascinație pentru înțelepciunea secretă a lui Moise este cunoscută, *Heptaplus* este un amestec de analogii, cuvinte cu sensuri duble, simboluri ale ritualului evreiesc, înțelesuri secunde ale unor povestiri obscure din mitologia greacă. În introducere Pico se referă la primele cuvinte din Biblie: „la început” sau, în original în limba ebraică, BERESHIT¹⁵. „Astfel”, spune el, „dacă unim prima literă a cuvântului ebraic cu cea de-a treia obținem AB. Dacă la prima literă dublată o adăugăm pe a doua, devine BEBAR. Dacă citim cuvântul fără prima literă, devine RESHIT. Dacă unim litera a patra și prima cu ultima, obținem SHABAT. Dacă le citim pe primele trei în ordinea în

care sunt așezate, obținem BAR. Dacă o omitem pe prima și le citim pe următoarele trei, obținem ROSH. Dacă le omitem pe primele două și le citim pe următoarele două, avem ESH. Dacă le omitem pe primele trei și le lipim pe a patra cu ultima, obținem SET. Dacă le alăturăm pe a doua cu prima avem RAB. Dacă le citim la rând pe a treia, a patra și a cincea obținem ISH. Dacă le unim pe primele două cu ultimele două, avem REBIT. Dacă o aducem pe ultima lângă prima obținem cel de-al doisprezecelea și ultim cuvânt, TOV, schimbându-l pe *tav* cu *teth*, un procedeu foarte obișnuit în limba ebraică (?).“

Deși toată această construcție este departe de ceea ce înseamnă Kabbalah iudaică, totuși până aici nimic nu e spectacular. Partea interesantă începe atunci când Pico o aplică creștinismului: „Să vedem ce înseamnă aceste cuvinte în limba latină și ce revelează ele despre misterul întregii naturi celor care nu sunt ignoranți în ale filosofiei. AB înseamnă tată, BEBAR înseamnă în fiu și prin fiu (de fapt, prefixul BE are ambele semnificații). RESHIT indică începutul; SHABAT – restul și finalul; BAR înseamnă creat, ROSH – cap, ESH – foc, SET – fundație, RAB – mare, ISH – om, BERIT – înțelegere, TOV – bun. Dacă reconstituim expresia, păstrând această ordine, vom avea: Tatăl, în Fiu și prin Fiu, începutul și sfârșitul, sau restul, a creat capul, focul și fundația marelui om în bună înțelegere.

Acest întreg discurs rezultă din despărțirea și recombinarea acelei prime expresii. Nu poate fi clar pentru toată lumea ce semnificație adâncă și profundă se află în această învățătură. Dar, dacă nu ne este accesibil totul, măcar o parte dintre idei ne sunt comunicate prin cuvinte care ne sunt clare tuturor. Toți creștinii știu ce înseamnă cuvintele «Tatăl a creat în Fiu și prin Fiu», precum și «Fiul este începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor». În fapt, El este Alpha și Omega (așa cum scrie Ioan) și s-a numit pe El însuși Începutul, și noi am arătat că este Sfârșitul tuturor lucrurilor, prin care pot fi readuse la începutul lor. Restul este mai obscur – adică ce înseamnă capul, focul, fundația marelui om, ce reprezintă înțelegerea și de ce este numită bună. De fapt, nu oricine poate întrevedea

aici legea celor patru lumi de care am vorbit, imaginea completă, relațiile dintre ele și fericirea lor, pe care am explicat-o la sfârșit.

În primul rând trebuie, așadar, să ne amintim că Moise a numit lumea «marele om». În fond, dacă omul este o lume mică, în mod necesar lumea este un om mare. Cu această ocazie el a descris foarte adecvat cele trei lumi, intelectuală, cerească și coruptibilă, prin comparație cu cele trei părți ale omului, arătând în acest fel nu numai că toate lumile sunt continue în om, dar și explicând în același timp care parte a omului corespunde fiecărei lumi.

Să luăm deci cele trei părți ale omului: sus este capul, pe urmă porțiunea care se întinde de la gât la buric, iar a treia este porțiunea care se întinde de la buric la picioare. Aceste părți componente ale omului sunt, la rândul lor, bine definite și împărțite cu o anumită varietate. Și totuși este surprinzător cât de frumos și perfect corespund, printr-un plan foarte precis, prin analogie, cu cele trei părți ale lumii. Creierul, sursă a cunoașterii, se află în cap; inima, sursă a mișcării, vieții și căldurii, se află în piept; organele genitale, început al reproducerii, sunt așezate în partea inferioară. În același fel, în cazul lumii, partea superioară, reprezentată de lumea angelică sau intelectuală, este sursă a cunoașterii, fiindcă prin natura ei este destinată înțelegerii; partea din mijloc, adică cerul, este începutul vieții, mișcării și căldurii, fiind controlată de soare precum inima din piept.

Toată lumea știe că de sub Lună începe creația și corupția. Se vede acum cât de exact corespund toate aceste părți ale lumii omului. Într-adevăr, el a desemnat pe prima cu numele adecvat: cap; pe a doua a numit-o foc, fiindcă prin acest nume omul apreciază cerurile și pentru că în noi această parte constituie principiul căldurii. Pe a treia a numit-o fundație, fiindcă prin ea (așa cum se știe) este fondat și susținut întregul organism uman. În final a adăugat faptul că Dumnezeu le-a creat în bună înțelegere, fiindcă între ele, prin legea înțelepciunii divine, s-a stabilit un acord de pace și prietenie privind

înrudirea și relația reciprocă dintre naturile lor. Acest acord este bun pentru că este convenit în scopul apropierii de Dumnezeu, care este bunătatea însăși, astfel încât, așa cum lumea este una în totalitatea părților sale, tot așa în final să fie una cu Creatorul său. Haideți să imităm sfânta înțelegere a lumii, ca să putem fi cu toții uniți în dragoste reciprocă, și simultan, prin dragostea adevărată pentru Dumnezeu, să putem să ne ridicăm fericiți spre unirea cu El”.

Deși numai Pico de la Mirandola poate ști ce a vrut să spună cu toată această interpretare, putem încerca să identificăm în acest fragment câteva elemente kabbalistice care par evidente. Aparent, Pico se referă la *Adam Kadmon*, iar împărțirea lumii și a corpului uman în trei porțiuni seamănă foarte bine cu divizarea în trei secțiuni a Arborelui Sefirotic, respectiv 3 + 3 + 3 Sefirot, cu ultima, Malkhut, cuprinzându-le pe toate. Capul ca sursă a înțelepciunii aduce foarte mult a Keter, din care se naște Hokhmah. Inima poate fi privită ca reprezentare a Sefirei Tiferet, iar organele genitale – ca reprezentări ale Sefirei Yesod. Așa cum din Keter se naște Hokhmah, din cap se naște înțelepciunea pentru a obține înțelegerea – Binah. Inima – Tiferet – este sursa vieții, iar organele genitale – Yesod – sunt fundația care susține întregul corp uman = Sistemul Sefirotic. În sfârșit, din înțelegere – Binah – s-a stabilit un acord de pace și prietenie privind înrudirea și relația reciprocă dintre naturile lor. Acest acord este bun pentru că este convenit în scopul apropierii de *Ein Sof*, care este bunătatea însăși, astfel încât, așa cum întregul Sistem Sefirotic este unul în totalitatea părților sale, tot așa în final să fie una cu *Ein Sof*.

Toată această construcție pare să fie o combinație între teoria zoharică a emanației divine și imaginea lui Adam Kadmon, cu scopul exclusiv de a demonstra că expresia BERESHIT este dovada Trinității, iar Iisus este manifestarea vizibilă a *Ein Sof*. Cum Keter este Tatăl, Hokhmah – Fiul, iar Binah – Sfântul Duh, afirmația poate fi citită astfel: „Keter, în Hokhmah și prin Hokhmah, Ein Sof și Ein Sof sau Shabbat (Malkhut) au creat Keter, Tiferet și Yesod, bazele Arborelui

Sefirotic, în colaborare reciprocă”. De asemenea, dacă Iisus a fost Mesia și, conform *Zoharului*, în zilele lui Mesia toate Sefirot-urile se vor întoarce în *Ein Sof*, atunci evenimentul trebuie să fi avut deja loc, iar *Ein Sof* trebuie să fi emanat din nou Sefirot-urile, într-o nouă creație.

Așadar, în viziunea lui Pico de la Mirandola, influențată de ideea Trinității, Hokhmah și Tiferet sunt în aceeași măsură simboluri ale lui Iisus. În consecință, pentru el Arborele Sefirotic arată în felul următor:

Corona	
Intelligentia	Sapientia
[Potentia] Iudicium	Pietas [Magnitudo]
Gloria	
Décor	Eternitas
Fundamentum	
Regnum	

Arborele Sefirotic în viziunea lui Pico

Keter	
Binah	Hokhmah
Gevurah	Hesed
Tiferet	
Hod	Nezach
Yesod	
Malkhut	

Arborele Sefirotic iudaic „clasic”

Evident, această concluzie¹⁶ oferă baza unei posibile citiri kabbalistice a întregului *Nou Testament*. Astfel, citatul lui Hristos din *Marcu* 12:26 ajunge să însemne „Eu sunt Dumnezeuul lui Hesed, Dumnezeuul lui Gevurah și Dumnezeuul lui Tiferet”. Și, cum Dumnezeu nu este un Domn al *Sitra Ahra*, ci al *Sefirot*, *Matei* 10:8 devine „Malkhut al Tiferet a sosit”. Cum Raiul a venit pe pământ, iar Împărăția este cu el, atunci se poate spune că Tiferet a coborât printre noi, iar Shekhinah îl însoțește. Din această perspectivă, în *Matei* 12:25 Iisus pare să spună că, dacă Sefirot-urile sunt despărțite, Malkhut nu va putea continua să existe. Dacă, însă, el va elimina forțele din *Sitra Ahra* prin intermediul Binah, atunci „Malkhut va pogori printre voi”. Arătând că, în fapt, Malkhut nu are o lumină proprie, ci poate fi luminată numai prin celelalte Sefirot, Iisus le răspunde fariseilor, în *Luca* 17:20-21: „Venirea Malkhut nu poate fi observată și nimeni nu va anunța «Uitați-o, a sosit», sau «Iat-o». Fiindcă Malkhut se află printre voi”.

Nu trebuie uitat faptul că Pico a considerat Kabbalah un sistem pentru decodificarea textului sacru. El a aplicat acest

sistem *Vechiului Testament* pentru a demonstra legitimitatea creștinismului ca rezultat al evoluției iudaismului, citind în noțiunile kabbalistice numele și atributele lui Iisus. În mod firesc, același sistem l-a aplicat *Noului Testament*, dar în sens invers. Astfel, el a înlocuit cuvintele comune cu semnificația lor kabbalistică, citind Împărăția prin Malkhut, Focul prin Gevurah, Apa prin Hesed etc. Deși paradoxală, această abordare a dus la rezultate fascinante, constituindu-se, mai mult sau mai puțin voit, într-o demonstrație a prezenței elementelor misticii iudaice în creștinism.

Se poate spune, așadar, că Giovanni Pico de la Mirandola este – cel puțin formal – părintele Cabalei creștine. Pe de altă parte, însă, tot de aici rezultă foarte clar că Pico nu a încercat să studieze Kabbalah în profunzimea ei iudaică. El a fost interesat doar de măsura în care ea poate servi intereselor sale scolastice. Pentru o anumită linie de filosofi creștini, Kabbalah nu a constituit nimic mai mult decât un sistem de „decodificare” a textului sacru creștin, operațiune care s-a tradus, în realitate, printr-un nou proces de ocultare.

Interesul pentru această direcție de interpretare al lui Pico de la Mirandola a fost continuat de Johannes Reuchlin (1455-1522). Deși la fel de preocupat de Arborele Sefirotic, la el influența Kabbalei este vizibilă în mod special în preocuparea pentru numele divine, importanța literelor și jocurile de permutare a acestora, ceea ce îl apropie, pe de o parte, de Raymond Lull și, pe de altă parte, de Abraham Abulafia.

Gershom Scholem¹⁷ remarca faptul că, la începutul entuziasmului său pentru Kabbalah, în *De Verbo Mirifico*¹⁸, Reuchlin pare să fi fost ușor arogant. Deși nu studiasse încă în profunzime concepțiile kabbaliste și nu le înțelesese, în dialogul său imaginar cu epicureanul Sidonius din Fenicia și evreul Baruchias discuta de pe poziția de maestru despre „știința lucrurilor dumnezeiești și omenești, despre părere și credință, despre miracole, despre puterile cuvintelor și ale numerelor, despre procedurile ascunse și tainele semnelor.

În acest fel, cercetarea se extinde asupra tuturor popoarelor care au dezvoltat o filosofie demnă de atenție și nu au dezvoltat mituri inumane și, mai departe, asupra numelor sfinte și a literelor sfințite. Simbolurile se nasc potrivit uzanțelor (fiecărei religii în parte)¹⁹.

Reuchlin pare să fi fost la curent cu teoria kabbalistică propusă de *Sefer ha-Temuna*²⁰, privind cele șapte *Shemitot* (eoni formați de cele șapte Sefirot subordonate care guvernează aspectele succesiunii de creații în care se manifestă puterea lui Dumnezeu). Dacă adepții Kabbalei vorbeau despre primele trei *Shemitot* ca fiind o perioadă de grație, una de rigoare și judecată (în care ne aflăm) și una a îndurării, conform semnificațiilor Sefirot-urilor asociate, Reuchlin menționează epoca naturii, în care numele divin relevant era Shaddai, epoca Legii, guvernată de Tetragrammaton, și epoca harului sau a milostivirii, unde intervine creștinismul autorului, care ajunge să propună ca nume divin Pentagrammatonul YHSVH.

În această întreprindere Reuchlin dovedește că era la curent și cu teoria kabbalistică după care literei *shin* îi fusese ocultată o parte, din moment ce susține că o dată cu obținerea imaginii complete a acestui semn numele divin YHVH ar fi putut fi pronunțat corect, și aceasta ar fi adus salvarea poporului lui Israel. Pornind de la faptul că numele lui Mesia este Yahweh (YHVH), iar numele lui Iisus – Yesu (YSV), Reuchlin a transformat Tetragrammatonul în Pentagrammaton (YHSVH). „Când Tetragrammatonul va deveni audibil, adică efabil... va fi pronunțat cu ajutorul consoanei numite *shin*, astfel încât va deveni YHSVH, ce va fi deasupra voastră, capul și stăpânul vostru”, arată el²¹. Dar nu se oprește aici: în viziunea lui, litera *shin* are forma unei lămpi care dă lumină și foc divin. Cum imaginea lui Iisus în *Noul Testament* este cea de Lumină a Lumii, iar în *Sefer Yetsirah* *shin* reprezintă focul și *Ein Sof* este sursă a luminii, rezultă, nu-i așa, că Iisus este sursa luminii și deci litera *shin* reprezintă Întruparea.

Scholem consideră că abia în *De Arte Cabalistica*²², supranumită „Biblia Cabalei creștine”²³, scrisă spre sfârșitul

vieții și după un studiu real al Kabbalei, sub aceeași formă de dialog, de data aceasta între un pitagorean și un musulman cărora un evreu le dă explicații kabbalistice, Reuchlin își dă măsura talentului său interpretativ și semnează actul de naștere al unei Cabale creștine, constituite ca un sistem de sine stătător. Aici el se referă la *Zohar*, la Abraham Abulafia și la *Sefer Raziel*, menționând cele cincizeci de porți ale înțelegerii, și susține că de fapt Kabbalah este păstrătoarea celei mai vechi tradiții, „o teologie simbolică, în care literele și numele nu sunt numai semne reprezentând lucrurile, ci însăși esența acestora”. Reuchlin îl asociază pe Adam Kadmon cu Tiferet. „(Kabbaliștii) credeau că Frumusețea lumii fizice trebuie plasată la mijlocul arborelui prin care se numără cele zece Sefirot, fiind acel mare Adam, care este ca arborele vieții în mijlocul unui paradis ideal, sau, cum spun ei, ca linia dreaptă, mediană.”²⁴ În viziunea lui, omul este înzestrat cu calitățile oferite de Netzach și Hod pentru a fi permanent conștient că face parte atât din domeniul emanațiilor, cât și din împărăția celor lumești. Cu alte cuvinte, deși Cuvântul s-a întrupat și a pogorât printre oameni, Împărăția (Malkhut) lui Tiferet era încă în Lumea Superioară. „Însă prin teama de Dumnezeu și păstrarea lui în sfințenie, prin frică (*Din*) și dragoste (*Hesed*), omul îl poate conștientiza pe Domnul prin aceste trei mijloace: Coroana (*Keter*), Înțelepciunea (*Hokhmah*) și Înțelegerea (*Binah*).”²⁵

Așadar, pe Dumnezeu îl putem percepe în simplitatea Sa prin cunoașterea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh. În plus, încă de la Pico de la Mirandola Hristos era asociat cu Tiferet. În acest context devine clar de ce în Cabala creștină Iisus este reflectarea perfectă a lui Adam Kadmon. Mai mult decât atât, pentru a da greutate speculațiilor sale, Reuchlin pretinde că citează în scrierile sale din Simon Evreul. Prin gura acestuia din urmă, Reuchlin își prezintă, evident, propriile înțelegeri asupra Kabbalei, dar are pretenția legitimității de la sursă. Așa aflăm, de pildă, că rațiunea, judecata și intelectul corespund celor trei părinți ai Kabbalei în misticismul de tip *Merkabah*:

Abraham, Isaac și Iacob (Hesed, Gevurah și Tiferet). „Cele două intervale dintre cele trei regiuni, rațiunea și judecata, sunt dublate în funcție de poziția superioară sau inferioară, și fiecare poate fi redusă la două puncte. Rămân de găsit cele zece trepte ale scării pe care urcăm pentru a cunoaște întregul adevăr, fie că este vorba de simțuri sau cunoaștere sau credință; urcăm de la bază până la vârf.”²⁶ Nu este greu de identificat aici ideea ascensiunii prin cele zece Sefirot spre Ein Sof. Ceea ce este nou este referința la Iisus ca fiind Scara lui Iacob – sistemul celor treizeci și două de căi ale înțelepciunii (douăzeci și două de litere și zece atribute divine) folosite pentru ascensiunea mistică –, menționată în *Ioan* 1:51: „Adevărat, adevărat vă spun că de acum încolo veți vedea cerul deschis și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și coborându-se peste Fiul Omului”.

În contextul mai larg al descrierii Sefirot-urilor și relațiilor dintre ele, Reuchlin conchide că în fond Coroana de Spini a lui Iisus este o referire la Keter. Ba chiar merge atât de departe încât, prin gura lui Simon Evreul, reinventează povestea Căderii în Păcat, arătând că, încă de la început, a fost scris că salvarea va fi adusă de un om drept, al cărui nume va include inițialele sfinte YHVH, care va mânca din Arborele Vieții și va restabili legătura omului cu Dumnezeu. Cum numele Yeshua înseamnă „Yah este salvarea noastră” sau „justiția salvatoare”, rezultă că purtătorul acestui nume poate mânca din Shekhinah, Arborele Vieții, în care sunt incluse toate Sefirot-urile. În această accepție, prin consumarea Trupului și Sângelui lui Hristos creștinii consumă Fructul (Sefirot) din Arborele Vieții (Malkhut). Este evident că, prin toată această construcție cu scopuri legitimatorii, Reuchlin ajunge să pună în gura unui evreu o credință care nu este evreiască. Totuși, acest lucru este mai puțin surprinzător decât pare. În această privință Reuchlin pare să fi fost influențat, în opinia lui Scholem²⁷, de Paul Ricius, evreu convertit la catolicism, care, în aceeași perioadă, a publicat la rândul lui cărți unde, pe baza cunoștințelor sale kabbalistice și de dogmă creștină, a ajuns la concluzii asemănătoare. Mark Stavish²⁸ susține chiar că ideea celor trei eoni și a Pentagramatonului a fost preluată de Reuchlin

de la Ricius, care a propus o doctrină a legăturii dintre Numele Divine și istoria lumii, conform căreia evoluția umanității a cunoscut trei etape. Prima, naturală, este perioada în care Dumnezeu s-a revelat prin Numele Divin format din trei litere, Shaddai (cel puternic). A doua, aflată sub semnul *Torei*, este cea în care Dumnezeu i-a revelat lui Moise Numele Divin format din patru litere, YHVH (Tetragrammatonul). A treia, a grației și a redempțiunii, va fi cea în care Dumnezeu se revelează sub forma Pentagrammatonului, incluzând cea de-a cincea literă, *shin*, litera Logos-ului, care va permite citirea kabbalistică a numelui divin YHVH prin Yehoshua.

Așa cum menționam anterior, la Reuchlin predomină interesul pentru Numele Divine. Cele mai interesante analize ale lui sunt cele referitoare la importanța literelor și modalitățile de permutare. Astfel, el pare să fie la curent cu concepția kabbalistică după care Tetragrammatonul reprezintă cele patru elemente primordiale: Focul, Apa, Pământul și Aerul, primele două fiind în același timp aspectul masculin și feminin al divinității²⁹, iar următoarele două apărând în cursul procesului de emanație din Inefabilul Nume Divin. În plus, Reuchlin știe că cele patru litere sunt în același timp hieroglife ale celor patru lumi kabbalistice și că fiecare element are trei moduri de operare: cardinal, reprezentând începutul manifestării sale, fix, reprezentând concentrarea și consolidarea sa, și mutabil, reprezentând sfârșitul manifestării și pregătirea pentru transmutare sau schimbare. La toate acestea se adaugă accentul pe care îl pune Kabbalah pe literele *shin* și *mem*, pe care *Sefer Yetsirah* le numește „litere-mame” (alături de *alef*, care reprezintă aerul – *avir*). Să nu uităm că în limba ebraică, pentru referirea la Dumnezeu, se folosește chiar cuvântul „Ha-Shem”, adică „Numele”, care este format exact din aceste două litere³⁰, reprezentând, la rândul lor, focul și apa, haosul și armonia, Ein Sof și Malkhut.

Tot din Kabbalah a învățat Reuchlin despre necesitatea prezenței literei *shin* în mijlocul (*mem*) numelui celui care avea să fie Mesia³¹. Și, cum Iisus reprezintă Tiferet, rezultă

că atunci când Tiferet se află în mijloc, în uniune cu Malkhut, Iisus botează cu foc și apă și oferă Fructul (Sefirot) oamenilor, întru salvarea lor. Trupul lui Iisus fiind Fructul (Sefirot), iar sângele lui – Viața (Malkhut), „Eu sunt Calea (Tiferet), Adevărul (Hokhmah și Binah) și Viața (Malkhut). Nu există altă cale spre Dumnezeu decât prin Mine (toate Sefirot-urile)” se traduce, din nou, prin aceea că Iisus este Scara lui Iacob, pe care omul poate urca pentru a atinge Ein Sof și apoi cobori înapoi pe pământ. Atunci când *shin* sau Tiferet va fi în echilibru în mijlocul Arborelui, așezat în mijlocul Tetragrammatonului, atunci Yehoshua va aduce salvarea poporului lui Israel³². Mergând pe această linie, Reuchlin ajunge chiar să sugereze, prin gura lui Simon Evreul, că Apostolul Pavel era în fond un mare kabbalist. „Prin astfel de mijloace credem că nu este imposibil ca unii kabbaliști să fie ridicați în spirit până acolo unde Mesia pătrunde în toate ființele inferioare, aproape de lumea a treia”, spune Simon³³. Această presupunere pleacă de la un pasaj din *2 Corinteni* 12:2-4, unde Pavel spune: „cunosc un om în Hristos, care acum paisprezece ani a fost răpit până în al treilea cer (dacă a fost în trup, nu știu; dacă a fost afară din trup, nu știu, Dumnezeu știe). Și știu că omul acesta (dacă a fost în trup sau afară din trup, nu știu; Dumnezeu știe) a fost răpit în Rai și a auzit cuvinte care nu se pot spune și pe care nu-i este îngăduit omului să le rostească”. Aici însă lucrurile se încurcă, pentru că, dacă acceptăm ideea că Pavel, trecând pe lângă Tronul Gloriei, a fost lăsat să vadă o scânteie a imaginii divine, a lui Ein Sof, rezultă o contradicție cu ideea conform căreia Ein Sof nu poate fi văzut decât în manifestarea sa vizibilă, care este Iisus.

O altă teorie interesantă, dar la fel de confuză lansează Reuchlin prin gura pitagoreicului Philolaus, care, prin Unitatea Divină, încearcă să explice atât Trinitatea, cât și zecele sefirotic. „Se consideră că două lucruri se nasc din unul – comparați cu felul în care în lumea fizică unitatea devine dualitate (scuzați această comparație) sau chiar trinitate, în timp ce substanța rămâne în fond aceeași. Precum trunchiul

unui copac și ramurile lui, sau, la fel de bine, brațul unui om și degetele sale. Astfel, din unul care produce doi apare trei. Dacă esența, separată complet de acestea, le este adăugată, va apărea o «cvadruplitate» conceptuală care constituie o infinitate (...). Unu, doi, trei și patru puse laolaltă dau zece, și nimic mai mult decât zece.”³⁴ Reuchlin pare la curent cu teoria kabbalistică a lui Isaac Orbul conform căreia litera *het* din cuvântul *Ehad* (Unul) conține cele opt Sefirot de la Hokhmah la Yesod, astfel încât în cuvântul *Ehad* este inclus totul³⁵. În viziunea creștinizată a lui Reuchlin, Trinitatea este inerentă în Unitate și, în același timp, din ea se desfac cele zece Sefirot, care există în Unitatea-Trinitate și emană din ea, făcând ca Unu și Zece să fie cosubstanțiale.

Acesta este doar unul dintre multele exemple a ceea ce înseamnă aplicarea conceptelor kabbalistice iudaice la creștinism. O dată cu Reuchlin, Numele Divine, Kabbalah practică și magică și sinteza filosofiei și speculației iudaice cu doctrina creștină devin o preocupare permanentă a intelectualității vremii și punctul de pornire al unei noi etape în evoluția tradiției ezoterice europene. Reuchlin a citat în operele sale – în special în *De Arte Cabalistica* – multe texte kabbalistice, parțial în original și parțial în traducere, pe care le-a pus astfel la dispoziția tuturor celor interesați, alături de o sistematizare a conceptelor de bază ale Kabbalei. Totuși, opinia lui Scholem conform căreia Reuchlin a fost un cercetător științific al Kabbalei *avant la lettre* pare ușor exagerată. Deși este evident că a studiat suficient de profund noțiunile kabbalistice, preocuparea lui Reuchlin nu a fost în fapt o cercetare (cu toate că o anume rigoare științifică nu-i poate fi negată), ci o preluare entuziastă a acestor concepte în scopul precis de a fi aplicate creștinismului, în încercarea de a-i da o latură ezoterică.

12.2. FIGURI CELEBRE ALE UNEI ALTFEL DE RENAȘTERI

*The way of this world is to praise dead
saints and persecute living ones.*

N. Hane

Dacă, o dată cu Johannes Reuchlin, Cabala creștină a căpătat formă proprie, cu concepte, noțiuni și simboluri caracteristice bine definite, cu atât mai interesantă a fost evoluția ei ulterioară. Fiecare adept al ei și-a pus amprenta personală, prin propunerea unor viziuni și interpretări specifice locului și timpului în care a trăit – mai ales din punctul de vedere al poziției Bisericii, care s-a schimbat radical în decursul a numai două secole –, dar și influențelor suferite. Deși Biserica a persecutat permanent, încă din vremea lui Ficino și Pico de la Mirandola – amenințați de Papa Inocențiu al VII-lea –, pe practicanții Kabbalei, dar și pe cei ai astrologiei și magiei (ceea ce implică, pe de altă parte, faptul că era foarte bine informată asupra științelor oculte), la dezvoltarea Cabalei creștine au contribuit nu numai laicii, dar și diverși reprezentanți de seamă ai clerului. Unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai începuturilor Cabalei creștine, Egidius din Viterbo, era chiar cardinal.

În evoluția Cabalei creștine Gershom Scholem³⁶ identifică trei concepții de bază: una, lansată de Reuchlin și continuată de Cornelius Agrippa von Nettesheim, vedea în Kabbalah o revelație și o tradiție primordială a omenirii, începând cu Adam, sau a Casei lui Israel, începând cu Abraham sau Moise. A doua, bazată pe premisele false, lansate de unii evrei convertiți³⁷, conform cărora textele kabbalistice proveneau din perioada precreștină, privea Kabbalah ca o aluzie tainică premergătoare creștinismului. A treia, derivată de fapt din a doua, pornea de la ideea că acești adepți ai Kabbalei erau niște creștini subconștienți, iar textele kabbalistice erau învăluiri ale adevărurilor creștine precum trinitatea, întruparea

și esența mântuirii. Această interpretare a Kabbalei urmărea scopuri vădit misionare, de a-i converti pe evrei prin intermediul noțiunilor kabbalistice aduse ca tot atâtea dovezi ale dogmei creștine.

Dintre cabaliștii creștini și, în general, dintre magicienii renascentiști, cel mai interesant personaj este, fără îndoială, Trithemius din Wurzburg (1462-1516). Călugăr care, în 1508, cere împăratului Maximilian să înăsprească pedeapsa capitală pentru vrăjitoare, Trithemius este el însuși unul dintre cei mai mari vrăjitori ai vremii sale, autoritatea lui egalând-o pe cea a lui Hermes și pe cea a Regelui Solomon însuși, în ochii contemporanilor săi. După cum povestește Augustin Lercheimer din Steinfeld³⁸, Trithemius poseda un spirit auxiliar care avea grijă ca stăpânul său să nu sufere de foame sau de frig. În timpul unei călătorii în Franța, un consilier imperial german ar fi putut astfel vedea cum spiritul i-a adus o mâncare caldă și o sticlă cu vin într-un han „în care nu era nimic bun de mâncare”. Povestea amintește foarte bine de Golemii cărora rabinii kabbaliști le dădeau viață, în aceeași perioadă, pentru a-i folosi ca ajutor în gospodărie³⁹. Lăsând la o parte legenda, există totuși informații precise despre evoluția lui, din care reiese foarte clar ce anume l-a influențat. Astfel, se știe că la vârsta de 23 de ani a fost ales stareț la Spanheim. În această calitate, Trithemius a pus bazele unei biblioteci formidabile pentru epoca respectivă, din care nu lipseau *Clavicula Salomonis*, *Sefer Raziel*, *Cartea lui Hermes*, *Almadel* (atribuită lui Solomon), *Cartea lui Enoch*, *Cele patru inele ale lui Solomon*, *Pentacula Salomonis*, pe care este evident că le-a citit. Opera scrisă, chiar dacă incompletă, rămasă în urma lui Trithemius, demonstrează că ceea ce l-a fascinat a fost criptografia. Cea mai cunoscută scriere a sa pare să fi fost *Steganographia*, sau „Scrierea secretă”. Deși Ioan Petru Culianu⁴⁰ argumentează că sursa de inspirație a cărții a fost Raymon Lull și sistemul de permutări literale dezvoltat de acesta, este clar că asupra lui Trithemius a acționat și influența directă a kabbaliștilor evrei ai vremii sale. Era un

bun cunoscător al Cabalei, pe care o numea „această bună și sfântă știință a magiei”. Influența gematriei, temurei și notarikonului iudaic asupra lui este ușor identificabilă. O dată cu Trithemius se naște varianta creștină a celor trei metode permutative. El propune douăzeci și patru de permutări alfabetice obținute printr-o regulă foarte simplă: deplasarea unei serii alfabetice aflate alături de alta, care rămâne fixă: A, B=A, C=B etc. Faptul că în acest fel Trithemius a devenit părintele criptografiei moderne nu i-a împiedicat pe contemporanii săi să vadă în *Steganographia* „una dintre cele mai abstruse lucrări de Kabbalah și ocultism practic”⁴¹.

O altă dovadă a cunoștințelor kabbalistice ale lui Trithemius o găsim într-o scriere a lui din 1508, *De septem secundeis* sau *Chronologia mystica*, unde susține că Dumnezeu guvernează prin șapte „inteligențe secunde”, care, spune el, nu sunt altceva decât spirite planetare. Totuși, el le asociază îngerilor iudaici: Orifiel (îngerul lui Saturn), Anael (îngerul lui Venus), Zachariel (îngerul lui Jupiter), Raphael (îngerul lui Mercur), Samael (îngerul lui Marte), Gabriel (îngerul Lunii) și Michael (îngerul Soarelui). Cunoștințele necesare pentru invocarea spiritelor – figurile și numele fiecăruia dintre ele, precum și un calcul astrologic – reamintesc instrucțiunile misticismului iudaic, unde, pentru a avea acces la ceruri, călătorul trebuie să știe exact numele și locul fiecărui înger și în aceeași măsură imaginea/sigiliul lui.

Nu în ultimul rând trebuie amintit aici faptul că Johann Trithemius a fost magistrul care l-a inițiat pe celebrul Paracelsus în tainele alchimiei.

În mod paradoxal, cel mai puțin original dintre hermetiști renașcențiști, Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), a rămas cel mai celebru, pentru o operă care nu e, în fapt, decât o compilație enciclopedică în patru volume, pe care Culianu⁴² o numește „un amestec îndrăzneț de teorie ficiniană și demonomagie”: *De Occulta Philosophia*. Totuși, această carte este considerată principala sursă de informații referitoare la influența Kabbalei asupra magiei și numerologiei creștine.

„Interpretarea magică a Kabbalei și-a atins apogeul în *De Occulta Philosophia* a lui Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim.” „În influența lui operă, *De Occulta Philosophia libri tres* (1531), Agrippa a combinat magia, astrologia, Kabbalah, teurgia, medicina și proprietățile plantelor, pietrelor și metalelor. Această operă a constituit un factor important în răspândirea ideii de științe oculte”, spune Eliade⁴³. În fapt, Agrippa credea în „unitatea tuturor tradițiilor” și considera că pentru a te putea apuca de magie este necesar să ai solide cunoștințe de teologie, fizică și matematică. În prezentarea magiei numerologice și a ierarhiei angelo-demonice din această carte se constată o surprinzătoare sinteză a învățăturilor lui Iisus, Moise, Orfeu etc.

Pentru întreprinderea la care s-a angajat, Agrippa s-a pregătit într-un timp record. El a terminat *De Occulta Philosophia* la vârsta de 23 de ani, când, de altfel, a și oferit-o spre evaluare magistrului său Johann Trithemius⁴⁴. Agrippa a și practicat toate tipurile de ezoterism pe care le-a menționat în enciclopedia sa, de la magia cu talismane, îngeri și demoni, numerologie și divinație, până la „călătoriile astrale”⁴⁵. Faptul că a predat un curs despre *De Verbo Mirifico* al lui Johannes Reuchlin, la Universitatea Dole, și un altul, despre *Pimander* (traducerea în limba latină a lui *Corpus Hermeticum*) al lui Ficino, la Universitatea Pavia, dovedește că Agrippa studiasse cu atenție Cabala creștină. Mai mult chiar, în 1524 a scris și un *Comentariu la Ars Brevis* a lui Raymon Lull.

Agrippa a reușit să surprindă și să determine controverse cu o teorie a cărei origine este ușor identificabilă în misticismul iudaic, de unde autorul o și reclamă formal: aceea a asinității. Într-o operă de critică a „științelor renașcentiste”, intitulată *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium*, „asumându-și spiritul Reformei, Agrippa se declara împotriva cultului catolic al imaginilor și al relicvelor”⁴⁶. Pe de altă parte, însă, tot în această lucrare el lansează o teorie cu puternice implicații pentru studiul ezoterismului: aceea conform căreia Kabbalah (sau, mai corect, mistica iudaică

antică) a numerelor și literelor a influențat gnosticismul. Deși considera Kabbalah o erezie⁴⁷, Agrippa adoptă o serie de concepții ale acesteia. În *De Incertitudine*, el desfășoară o lungă laudă a simplității de spirit: „Și să nu mi se aducă muștrări – strigă el – pentru că am spus despre apostoli că sunt niște asini. Vreau să explic misterioasele merite ale asinului. În ochii doctorilor iudei, asinul este emblema forței și a curajului. El are toate însușirile necesare unui discipol al adevărului; se mulțumește cu puțin, suportă foamea și loviturile. Sărac cu duhul, el n-ar deosebi o lăptucă de un ciulin; iubește pacea, îndură poverile. Un asin l-a salvat pe Marius urmărit de Sylla. Apuleius filosoful, dacă n-ar fi fost preschimbat în asin, n-ar fi fost niciodată admis la misterele lui Isis. Asinul a slujit triumful lui Hristos; asinul a putut vedea îngerul pe care nu-l zărea Balaam. Falca asinului i-a furnizat lui Samson o armă victorioasă. Niciodată vreun animal n-a avut onoarea de a învia din morți, cu singura excepție a asinului, căruia Sfântul Germanus i-a redat viața; și aceasta ajunge spre a dovedi că după această viață asinul își va avea partea lui de nemurire”⁴⁸. Așa cum arătam anterior, în mistica iudaică simbolistica legată de călăuzitorii de măgari are o semnificație specială. Călăuzitorul de măgari este întruchiparea prezenței lui Dumnezeu pe pământ. Sarcina lui constă în a mână de la spate măgarii rabinilor, fiind, în fond, cel care direcționează caravana în direcția redempțiunii sau a damnării, călăuzind-o pe drumul întortocheat al desăvârșirii mistice. Deși nu mistica era preocuparea hermetiștilor renascentiști, ci, așa cum am arătat, partea practică, de magie, a tradițiilor ezoterice ale lumii, nu putem trece cu vederea preluarea unor astfel de motive mistice, mai ales în condițiile în care, în cazul concret al Kabbalei, mistica și magia merg mână în mână.

Din punctul de vedere al studiului de față, Agrippa prezintă un interes special și prin faptul că în 1506, pe vremea când era secretarul Împăratului Maximilian I și studia la Universitatea din Paris, a organizat o societate secretă – o fraternitate studențească – bazată pe preocuparea comună

pentru alchimie și magie. În același oraș în care, în 1314, Jacques de Molay, ultimul cap al Ordinului Cavalerilor Templieri, a fost ars de viu, Agrippa a scris despre calitățile focului „alterum comprehendens, incomprehensibilis, et lux omnibus vitam tribuens”.

În plus, prin opera și acțiunile sale, Agrippa pare să fi declanșat interesul unor învățați din rândul clerului pentru studiile iudaice, care s-a tradus printr-o nouă întoarcere a acestora la sursele kabbalistice originale, în limba ebraică. Cardinalul Egidio da Viterbo (1465-1532) a fost puternic influențat de *Zohar* și *Sefer ha-Temuna* atunci când a scris *Shekhinah* și *Despre Literele Ebraice*, iar franciscanul Francesco Giorgio din Veneția (1460-1541) a scris două volume despre Kabbalah: *De Harmonia Mundi* (1525) și *Problemata* (1536), în care a citat extensiv din *Zohar*⁴⁹. În aceeași perioadă, Guillaume Postel (1510-1581) traduce pentru prima oară în întregime *Zoharul* și *Bahirul* în limba latină (evident, cu propriile comentarii adnotate), încă înainte de publicarea *Zoharului* în limba originală⁵⁰. El vorbește despre simbolismul minorei și despre concepția kabbalistică a *gilgul*-ului, ceea ce îi atrage opoziția publică și îl determină să se retragă în meditație până la sfârșitul vieții.

În mod paradoxal, însă, după Postel interesul pentru sursele originale în limba ebraică începe să scadă. Cu puține excepții, majoritatea celor care au continuat să se ocupe de studiul „Cabalei” s-au mulțumit cu variantele/traducerile intermediare, sau chiar exclusiv cu scrierile aparținând Cabalei creștine. Între excepții, un loc important l-au ocupat misticii creștini ai vremii, Teresa d'Avila (1515-1582) și Sfântul Ioan al Crucii (1542-1591), despre care se știe că erau buni cunoscători ai *Zoharului*⁵¹, precum și Jacob Böhme (1575-1624), puternic influențat de Kabbalah iudaică.

Pasiunea renescentistă pentru *ars combinatoria*, dublată de o altă pasiune, pentru matematică și astrologie, a împărtășit-o și Giordano Bruno (1548-1600). Dintre cabaliștii creștini el este, poate, cel mai celebru – paradoxal,

însă, exact pentru merite contrarii. Într-o lungă demonstrație, Ioan Petru Culianu⁵² încearcă să corecteze imaginea devenită clasică a lui Bruno, ca fiind „heraldul viitorului, al Europei francmasonice și liberale”, omul de știință în stadiul incipient al conceptului, arătând că în realitate Giordano a fost – și pentru asta a murit, de fapt – un apărător al trecutului, al magiei și mnemotehnicii. Culianu identifică elemente de mistică iudaică în *Spaccio della Bestia trionfante*, unde Bruno propune un sistem mnemonic pe care îl numește chiar kabbalistic. Ba mai mult, în 1585 scrie o carte pe care o intitulează *Cabala del cavallo Pegaseo*⁵³.

De altfel, lui Bruno îi aparține cea mai interesantă clasificare renescentistă a magiei. El desprinde nouă categorii⁵⁴: *sapientia*, *magia naturalis* (*medicina*, *chymia*), o a doua formă de magie naturală, *mathematica* sau *occulta philosophia*, o *magia desperatorum*, care este demonomagia, numită și *transnaturalis seu metaphysica* sau *theourgia*, *necromantia*, *maleficium* (din care *veneficium* este o subclasă) și *divinatio* sau *prophetia*. În realitate, așa cum se vede cu ochiul liber, după tipul de auxiliarii pe care magicianul urmărește să și le procure și metoda pe care o folosește în acest scop, această clasificare poate fi redusă la trei mari categorii. Primele patru tipuri de magie se referă la mijloace naturale, a cincea – matematica – este intermediară, iar ultimele patru fac uz de mijloace extra-, supra- sau transnaturale. „Procedeele celui de-al cincilea fel de magie sunt cuvintele, farmecele, rațiunile numerelor și ale timpilor, imaginile, figurile, pecetile, simbolurile sau literele. Această magie este intermediară între magia naturală și magia extra- sau supranaturală. Numele ce i se potrivește este acela de *magie matematică* sau mai curând de *filosofie ocultă*. Al șaselea fel se obține prin cultul sau invocarea inteligențelor sau a agenților externi ori superiori, prin orații, conjurări, fumigații, sacrificii, ca și prin anumite obiceiuri și ceremonii ce se adresează zeilor, demonilor și eroilor. Rezultatul lor este contracția spiritului în sine însuși, încât spiritul se transformă

în recipient și în instrument și apare în posesia înțelepciunii lucrurilor, dar această înțelepciune poate fi lesne evacuată, în același timp cu spiritul, de altfel, prin leacuri adecvate. Aceasta este *magia disperărilor*, care devin recipienți ai demonilor răi captați cu ajutorul Artei notorii (*ars notoria*). Scopul său este de a comanda demonilor inferiori prin autoritatea demonilor superiori; cei din urmă sunt cultivați și ademeniți; cei dintâi sunt conjurați și constrânși. Această formă de magie este *transnaturală* sau *metafizică* și numele-i propriu este *theourgia*.⁵⁵ Deși poate că nu se constituie într-o dovadă indubitabilă a influenței directe a Kabbalei iudaice asupra lui Bruno⁵⁶, totuși se pot identifica aici câteva elemente kabbalistice. Magia cuvintelor (numele divine) și a numerelor (gematria), imaginile, simbolurile și literele (temurah și notarikon), invocarea agenților externi sau superiori (îngerii) sunt practici obișnuite ale misticismului iudaic.

Dar, mai mult decât oriunde, influența Kabbalei se simte în obsesia lui Bruno pentru demonomagie. În *De Magia*, el spune despre a treia clasă de demoni că sunt cu deosebire redutabili fiindcă îi induc în eroare pe oameni prin imaginație și promisiuni înșelătoare. Nu e greu de remarcat asemănarea cu viziunea iudaică asupra demonilor, care acționează prin ademenire și chiar în somn⁵⁷. Cât despre a patra clasă, aceștia sunt îngerii pe care „kabbaliștii îi numesc Fissim, Seraphim, Cherubim”. Așa cum subliniază profesorul Antonino Proto⁵⁸, filosofia magică a lui Bruno se bazează pe ideea unei duble mișcări, descendente – de la Divinitate către ființele vii – și ascendente – de la ființele vii către Divinitate. Prin aceasta Bruno este, în fond, un mistic. Faptul că pentru el ascensiunea se realizează cu ajutorul îngerilor/demonilor nu face decât să demonstreze măsura în care a fost influențat, printre altele, de kabbaliști. Trebuie reamintit aici faptul că, la sfârșitul secolului al XIII-lea, aceștia dezvoltaseră teza care considera că a cunoaște structura demonicului este forma cea mai profundă a Kabbalei. Adepții acestei linii au scris liste întregi de îngeri negativi și au descris relațiile dintre demonic și divin.

Această tradiție, al cărei reprezentant a fost, printre alții, și Moses de Leon, susținea că este o datorie religioasă să cunoști lumea demoniului, pentru a nu te lăsa atras în ea. Numai cunoscând răul și distingându-l de bine îl poți îndepărta și poți adora cu adevărat pe Dumnezeu.

Pe de altă parte, Ioan Petru Culianu identifica o relație directă între obsesia lui Bruno pentru magie și aceea pentru eros. În acest context devine relevantă concepția kabbalistică după care atracția sexuală pentru demonic este o explicație a puterii Paradisului, de care misticul nu trebuie să se lase sedus. Nu în ultimul rând, ideea coparticipării magicianului la procesul divin amintește de coparticiparea misticului evreu la procesul de reparare a lumii, *Tikkun Olam*.

Așa cum arăta Ioan Petru Culianu⁵⁹, „dacă a voit să fie apostolul unei noi religii, Bruno a fost, fără îndoială: numele lui a înflăcărat spiritul și glasul nenumăraților francmasoni, liber-cugetători, revoluționari, materialişti sau anarhişti ai secolului al XIX-lea, iar locul unde se ridică astăzi statuia lui Bruno, acolo unde, în fața Palatului Cancelariei papale, pe Campo de Fiori, se aflase odinioară rugul lui, a rămas, prin tradiție, un loc de întâlnire a anarhiștilor din Roma“. Pe de altă parte, însă, obsedat de egiptologie, Giordano Bruno a fost primul hermetist care a rupt-o în mod deschis cu creștinismul, devenind astfel promotorul tradiției oculte din care s-a dezvoltat ezoterismul occidental modern.

Linia ocultă deschisă de Giordano Bruno a fost desăvârșită în secolul al XVII-lea de Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689). În mod paradoxal, deși von Rosenroth a fost unul dintre ultimii cabaliști creștini care au studiat sursele kabbalistice în original, fiind un bun cunoscător al limbii ebraice și aramice, o dată cu el tradiția ezoterică occidentală s-a rupt definitiv atât de originile ei iudaice, cât și de creștinism. Cărțile și concepțiile lui au stat la baza teosofiei Helenei Blavatsky și a Ordinului Zorilor Aurii (Order of the Golden Dawn), mișcări care au încercat să readucă ezoterismul universal în actualitatea secolului al XIX-lea, prin combinarea

tradițiilor orientale cu cele occidentale. Din păcate, însă, nici unul dintre reprezentanții acestor mișcări nu a căutat surse originale. Deși unii dintre ei au învățat limba ebraică, totuși s-au mulțumit să apeleze la traduceri și variante intermediare, care au denaturat sensul concepțiilor.

Sub influența lui Jacob Böhme, care, ca și Teresa d'Avila și Sfântul Ioan al Crucii, era unul dintre misticii creștini buni cunoscători ai *Zoharului*, von Rosenroth considera Kabbalah cea mai importantă sursă pentru recuperarea înțelepciunii antice (*prisca sapientia*), pe care Dumnezeu i-a împărtășit-o lui Adam înainte de cădere. El a colecționat o serie întreagă de manuscrise lurianice, pe baza cărora a scris *Kabbala Denudata: seu, Doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus refertissimum* (Sulzbaci: Typis Abrahami Lichtenthaleri; Francofurti, 1677-1678), care avea în centru o traducere a *Zoharului* în limba latină. Deși *Zoharul* fusese tradus anterior, așa cum menționam mai sus, totuși varianta lui von Rosenroth a rămas cea mai cunoscută și a constituit sursa de inspirație a preocupărilor oculte de mai târziu, fiind tradusă în engleză de S.L. „MacGregor” Mathers, unul dintre fondatorii Ordinului Zorilor Aurii.

Kabbala Denudata oferea cititorilor selecțiuni din cele mai celebre opere kabbalistice, inclusiv ale Școlii din Safed, care se dezvoltase recent, în paralel cu Cabala creștină, dar și comentarii care să ajute la înțelegerea textului, considerat dificil. Pe frontispiciul cărții, Kabbalah apare ca o frumoasă fecioară alergând spre palatul înțelepciunii secrete, având în mână două chei: câte una pentru *Vechiul și Noul Testament*, demonstrând continuitatea concepției lui Pico de la Mirandola. Pe de altă parte, însă, prin eseul său asupra noțiunii de *Adam Kadmon* și a relației acestuia cu „omul primordial lisus”, von Rosenroth a schimbat complet sensul concepției zoharice – așa cum subliniază, într-un eseu nesemnlat, intitulat *Adumbratio Kabbalae Christianae*, Franciscus Mercurius van Helmont,

prietenul lui von Rosenroth, misticul care a făcut legătura cu „Platonistii de la Cambridge” și care a ajutat implicit la evoluția variantei rozicruciene a Cabalei.

NOTE

¹ Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, Editura Nemira, București, 1996.

² Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

³ Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem, p. 177.

⁴ Conform Frances A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Selected Works, Routledge, 1999.

⁵ Conform lui Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

⁶ Spre deosebire de „demonomagia” cultivată de Trithemius din Wurzburg. În realitate, cele două tipuri sunt interconectate. Renașterea a înregistrat sub titlul „magie naturală” cele mai diverse domenii, de la iluzii optice, procedee teurgice și medicale, metode de criptografie, stenografie și telecomunicare, și până la Arta Memoriei.

⁷ Consideră Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem, p. 66.

⁸ Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem, p. 67.

⁹ Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

¹⁰ Așa cum le citează Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem, p. 76.

¹¹ Ceea ce nu înseamnă că a fost de acord cu teoriile hermetice ale lui Ficino, așa cum subliniază Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

¹² Dintre scrierile „kabbalistice” ale lui Pico de la Mirandola, cele mai cunoscute sunt aceste nouă sute de *Concluzii*, *Heptaplus* și *Orație despre Demnitatea Umană*.

¹³ După cum menționează Moshe Idel, în *Cabbala, nuove prospettive*, idem.

¹⁴ Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem, p. 92.

¹⁵ Citatul este aproximativ, fiind preluat din Cindy Smith (*The Christian Cabala* – eseu on-line) și tradus din limba engleză de către noi.

¹⁶ Pe care, de altfel, o expune și o analizează în cele nouă sute de *Concluzii* ale sale.

¹⁷ Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

¹⁸ Publicată în 1494.

¹⁹ Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

²⁰ Apărută în jurul anului 1250 în Catalonia și menționată pe larg într-un capitol anterior.

²¹ Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

²² Publicată în 1517.

²³ Conform lui Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem.

²⁴ Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

²⁵ Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

²⁶ Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

²⁷ Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

²⁸ În *Kabbalah and the Hermetic Tradition* (eseu on-line), Mark Stavish arată că în susținerea teoriei sale Ricius a folosit manuscrise medievale în care numele lui Iisus era abreviat JHS, doctrina kabbalistică a celor trei ere ale lumii (Haos, *Torah* și Mesia) și doctrina similară a lui Giacomo da Fiore, care propunea domnia – sau era – Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh.

²⁹ Această accepție o regăsim, de fapt, în toate tipurile de mistică, nefiind doar apanajul Kabbalei.

³⁰ În limba ebraică, „ha” este articolul hotărât. Cuvântul nearticulat „Nume” se traduce prin „Shem”, adică *shin* + *mem*, întrucât vocalizarea se face oral, neexistând în forma scrisă. Mergând și mai departe, Reuchlin ajunge la concluzia că, atunci

când Iisus spune în *Marcu* 12:29: „Shema Israel, Adonai Eloheinu, Adonai Echad”, cuvântul *shema* (*shin*, *mem*, *ayn*) prefigurează, prin ultima literă (*ayn*), având valoarea 70 în gematrie, numărul apostolilor pe care îi va trimite ulterior să predice (*Luca* 10:1).

³¹ Prin intermediul Gematriei kabbaliștii au ajuns la concluzia că Dumnezeu a vrut să fie numit prin litera *shin*, care se traduce prin „milă”. În *Notarikon*, litera *mem* are sensul de „în mijloc”. Reuchlin întoarce fraza astfel încât să citească „El a vrut să fie numit prin litera *shin* în mijlocul inițialelor YHWH”.

³² Ceea ce surprinde la Reuchlin este faptul că, în contradicție cu poziția oficială de mai târziu a Bisericii, el consideră evoluția lui Iisus ca fiind firească pentru evrei și nici nu se gândește la necesitatea convertirii lor la creștinism.

³³ Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

³⁴ Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

³⁵ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

³⁶ Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

³⁷ Printre care un rol important pare să-l fi jucat Paulus de Heredia (conform lui Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem).

³⁸ Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

³⁹ Este adevărat, pe de altă parte, că povestea amintește și de *tulpas*, pe care misticii tibetani îi creau în același scop.

⁴⁰ Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

⁴¹ Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

⁴² Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

⁴³ Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, MacMillan Publishing Company, New York, 1987.

⁴⁴ Interesant de remarcat este faptul că la aceeași vârstă, de 23 de ani, Trithemius devenise abate de Spanheim, Ficino terminase de tradus Platon, iar Pico își expusese *Concluziile*.

⁴⁵ Ideea nu era nouă, ci își avea sursa într-o serie de scrieri kabbalistice anterioare. Agrippa a făcut-o cunoscută în lumea creștină.

- ⁴⁶ Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.
- ⁴⁷ Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.
- ⁴⁸ Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem, p. 272.
- ⁴⁹ Așa cum subliniază Mark Stavish, în *Kabbalah and the Hermetic Tradition*, eseu on-line.
- ⁵⁰ Conform lui Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem. Din păcate, însă, traducerea lui nu a fost publicată niciodată.
- ⁵¹ Conform lui Michel de Certeau, *Fabula mistică*, idem.
- ⁵² Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.
- ⁵³ Și totuși subiectul cărții este legat mai mult de simbolistica misterelor grecești decât de mistica iudaică, al cărei nume l-a împrumutat.
- ⁵⁴ Conform lui Ioan Petru Culianu (*Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem), care citează din opera lui Bruno, *De Magia*, III.
- ⁵⁵ *De Magia*, citată de Ioan Petru Culianu (în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem, p. 220).
- ⁵⁶ Culianu consideră că Bruno a fost influențat de Ficino, Trithemius și Agrippa (Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem).
- ⁵⁷ Lilith, Naamah și întregul cortegiu de demoni feminini, în mod special.
- ⁵⁸ Antonino Proto, *Tradizione ermetica, magia e religione nel Rinascimento italiano*, eseu on-line.
- ⁵⁹ Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem, p. 119.

13. PREMISELE ALCHIMICE ALE UNEI ISTORII POLITICE

*Funny how just when you think life can't
possibly turn any worse it suddenly does!*

Douglas Adams,
The Hitchhiker's Guide to the Galaxy

Practicată alături de magie și astrologie, uneori împreună, alteori separat, alchimia i-a preocupat pe filosofiile Europei occidentale încă de la apariția, în 1150, a traducerii *Turba Philosophorum*¹. Deși toate trei sunt, în fond, aspecte diferite ale aceleiași preocupări ezoterice, totuși Apusul a făcut permanent o distincție între ele. În plus, Kabbalah, la rândul ei un amestec de magie, astrologie și alchimie, a fost adoptată de renașcențiști în bloc, ca o preocupare separată. Efortul de pionierat al lui Raymon Lull, care a încercat să le combine pe toate într-un sistem coerent, a rămas singular pentru multă vreme. Abia spre sfârșitul secolului al XVI-lea, când sub amenințarea Bisericii s-a renunțat la practicarea deschisă a magiei, astrologiei și Cabalei, iar alchimia, în calitatea ei de știință naturală, deși nici ea foarte dragă Bisericii, a rămas singura posibilitate, Cabala creștină a început să împrumute simbolismul alchimic pentru a-și oculta aspectul practico-magic. Aceasta a dus la crearea unei ramuri distincte a Cabalei, care s-a îndepărtat din ce în ce mai mult de semnificațiile inițiale preluate din iudaism, dar și de ramura care a continuat să se dezvolte până la Christian Knorr von Rosenroth, și, implicit, de creștinism.

Transformarea a pornit din Anglia, unde a fost favorizată de pietatea puternic iudaizată, sub influența *Vechiului Testament*, a puritanismului și calvinismului. „Cultul puritan al lui Yehovah nu putea duce decât la studii cabalistice”, explică Frances A. Yates². Dacă în Europa catolică Conciliul de la

Trento a pus la index multe scrieri despre Cabala, în încercarea de a descuraja aceste preocupări, în țările protestante ea a înflorit, mai ales în condițiile în care însăși Kabbalah căpăta, în aceeași perioadă, noi valențe, o dată cu apariția speculațiilor lurianice, care au pătruns în Europa la sfârșitul secolului al XVI-lea.

Deși probabil a avut și adepți mai vechi, noua Cabală s-a impus o dată cu *Monas Hieroglyphica*³ a lui John Dee (1527-1608), un amestec de discipline cabaliste, alchimice și matematice. Practicant al unei magii de tip enochian, Dee era, pe de altă parte, un bun cunoscător al doctrinelor ezoterice, pe care a încercat să le combine într-un sistem coerent. Asupra lui au acționat atât varianta renescentistă a Cabalei, cât și, foarte probabil, cea lurianică, ale cărei fervori religioase și mistice sunt ușor de recunoscut în concepția sa. La rândul ei, influența lui Dee a fost covârșitoare nu numai asupra cabaliștilor englezi, precum Robert Fludd (1574-1637), Elias Ashmole (1617-1692) și Thomas Vaughan (1622-1666) (cel care a publicat, în 1652, prima traducere în limba engleză a Manifestelor Rozicruciene), ci și asupra celor germani, în special în cursul călătoriei lui prin această țară, în 1589. Călătoria a avut loc după o lungă perioadă petrecută de Dee în Boemia, și în special la Praga. Se știe că Praga era centrul european al studiilor alchimice și cabalistiche⁴. Iar, dacă Dee a influențat Boemia, și Boemia l-a influențat pe Dee, și implicit pe rozicrucieni. Să nu uităm că Praga este locul unde trăia, în acea vreme, Marele Rabin Low (1520-1609), despre care se spune că ar fi creat un Golem care să-l ajute la tot felul de treburi casnice. Deși Gershom Scholem⁵ argumentează că această legendă ar fi pornit, în fapt, de la aplicarea, mult mai târziu (în secolul al XVIII-lea), a unui model polonez asupra unei figuri celebre a vieții evreiești pragheze, totuși este indubitabil că acest tip de exercițiu creator, cu implicații alchimice evidente, îi preocupa pe kabbaliști boemieni, iar acest lucru s-a reflectat și asupra lui Dee.

Elias Ashmole povestește în *Theatrum Chemicum Britannicum* (1652) că, la Bremen, Dee a fost vizitat de

„faimosul Filosof Hermetic, dr. Heinrich Khunrath din Hamburg”⁶. Rezultatul acestei întâlniri a fost remarcabila operă *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*, publicată la Hanovra în 1609. *Amfiteatrul* a constituit despărțirea definitivă de sursele iudaice și crearea premiselor unui nou sistem teosofic, bazat pe combinarea magiei, alchimiei și Cabalei, care a căpătat astfel un nou sens. Simbolistica *Amfiteatrului*, preluată în mare măsură din *Monas-ul* lui Dee, a constituit, în mod vădit, una dintre sursele Manifestelor Rozicruciene.

Este interesant de remarcat aici că, în aceeași perioadă în care Dee era primit cu fast la curțile regale ale Europei, în Italia Giordano Bruno termina prost, pentru, în fond, aceeași preocupare⁷. În aceste circumstanțe, nu e de mirare faptul că puțini italieni au mai avut curajul să-și manifeste deschis interesul pentru disciplinele ezoterice. Totuși, o dată cu intrarea în secolul al XVII-lea, lucrurile par să capete o nouă turnură. Papa Urban dovedește interes și apreciere pentru ritualurile inofensive ale unui tip de magie pneumatică de origine ficiniană, practică de un călugăr calabrez disident, pe nume Tommaso Campanella, adept al unui catolicism liberal și utopic⁸. Totuși, aprecierea papală nu-l ajută pe Campanella să evite închisoarea. Aici are loc o a doua vizită cu importanță istorică. Campanella este vizitat în închisoare de două personaje care ulterior se vor dovedi a fi membri ai grupului care a promovat Manifestele Rozicruciene.

Constatăm, așadar, că, deși Cabala creștină a evoluat pe două căi complet diferite – una italiană, al cărei apogeu este reprezentat de Giordano Bruno, și una engleză, al cărei apogeu este reprezentat de John Dee –, prin intermediul lui Tommaso Campanella și Heinrich Khunrath cele două direcții s-au întâlnit într-un punct comun: Germania începutului de secol al XVII-lea. Locul intersecției nu este nici el întâmplător: calea era deja deschisă de Jacob Böhme (1574-1624), ale cărui scrieri mistice erau impregnate de noțiuni preluate din *Zohar*⁹. Böhme a fost, în opinia lui Gershom Scholem¹⁰, primul care a lansat concepția

Kabbalei ca teosofie. Totuși, dacă Böhme a fost, fără îndoială, un mistic creștin, cu toată preocuparea lui pentru alchimie, în momentul apariției Manifestelor Rozicruciene, în Cabala promovată de adepții acestora nu mai erau ușor de recunoscut nici sursele iudaice și nici valorile creștine.

Nici momentul apariției Manifestelor Rozicruciene nu este lipsit de semnificații speciale. 1614 este anul în care Isaac Casaubon demonstrează că hermetismul occidental a pornit de la premise false, întrucât *Corpus Hermeticum* nu era nicidecum antic, ci fusese scris în secolul al II-lea - al III-lea e.n. Tot acum se împlinesc exact trei sute de ani de la arderea pe rug a lui Jacques de Molay, ultimul conducător al Ordinului Cavalerilor Templieri. Celebrul blestem lansat de el în acel moment a dat naștere la diverse speculații cu privire la influența diverselor confrerii secrete născute din ruinele Ordinului asupra Revoluției franceze. Aceste speculații s-au bazat pe ironia unei realități care a fost interpretată ca o răzbunare a lui Molay (instrument al sorții sau determinant al ei): dacă, în mod firesc, o revoluție are loc atunci când există un dezechilibru și/sau o stare de nemulțumire, în cazul Franței revoluția s-a declanșat într-un moment de echilibru, în care nu avea nici o justificare, constituind ea însăși motivul care a determinat o lungă perioadă de dezechilibru ulterior. La rândul lor, gândite ca o încercare de recuperare a imaginarului renascentist în cadrul religiei, Manuscrisele Rozicruciene au devenit până la urmă instrumentul cu care acesta a fost eliminat definitiv. Mircea Eliade¹¹ subliniază că, din perspectiva adepților rozicrucianismului, scopul Manifestelor era integrarea într-un creștinism nonconfesional a tradiției hermetice și a științelor naturale, într-o sinteză comparabilă cu integrarea anterioară a platonismului, aristotelismului și neoplatonismului, în vederea obținerii cunoașterii „științei totale”. Contrar tuturor intențiilor și așteptărilor, rezultatul a fost, însă, cel opus.

Alegerea momentului apariției Manifestelor nu trebuie să surprindă, în condițiile în care la acea vreme astrologia era încă în mare vogă, ba chiar cunoscuse o nouă revigorare. Așa

cum arăta Ioan Petru Culianu¹², sub influența tratatului *De Radiis* al filosofului arab Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Kindi, apărut pe la 873 și tradus în limba latină în secolul al XII-lea, Europa occidentală era preocupată de conjuncțiile planetelor. Conform acestei teorii, conjuncțiile generale ale planetelor, care depind de conjuncțiile periodice ale planetelor superioare, Jupiter și Saturn, influențează soarta religiilor. Luând în calcul toate acestea, astrologii vremii așteptau ca anul 1484 să aducă schimbări radicale și au fost cu atât mai dezamăgiți să constate că previziunile nu s-au realizat. Totuși, Culianu propune o teorie interesantă: dacă acceptăm 1484 ca an al nașterii lui Marthin Luther¹³, atunci se poate spune că profeția s-a împlinit. Mai mult, însuși Papa Inocențiu al VIII-lea, înspăimântat, ca orice vajnic persecutor al astrologiei, de convingerea că prezicerile se vor adevăra, a dat în același an semnalul vânătorii de vrăjitoare, prin emiterea bulei papale *Summis desiderantes affectibus*, neavând de unde să știe că micul profet de care îi era frică avea să-i fie, în fond, un aliat¹⁴ în lupta împotriva magiei.

Următoarea conjuncție planetară a avut loc în 1604, ceea ce face ușor de înțeles interesul pe care l-a stârnit o ciudată lucrare publicată în acel an de Simon Studion, numită *Naometria*. Această scriere apocaliptic-profetică avea la bază o numerologie complicată, care pornea de la descrierile biblice ale Templului lui Solomon și încerca să profețească evenimente viitoare, după aceeași rețetă. În acest context devine evident faptul că în 1614 lumea aștepta deja nerăbdătoare să vadă noua schimbare din soarta religiilor. Pentru a oferi oamenilor ceea ce doreau să audă, Manifestele au dat relevanță acestor date, plasând moartea personajului principal al poveștii, Christian Rosenkreutz, în 1484, iar descoperirea mormântului său, în 1604.

Publicarea Manifestelor Rozicruciene a venit astfel ca o bombă bine plasată, la locul și momentul potrivit. Nici măcar presupusul lor autor, Johann Valentin Andreae, nu a mai putut convinge pe nimeni că era vorba de un simplu joc demonstrativ.

Manifestele par să fi fost confiscate scopului lor inițial și transformate în instrument politic. Frances A. Yates argumentează în *Iluminismul rozicrucian* că în realitate întreaga mișcare rozicruciană a avut încă de la început un substrat politic implicit și bine organizat, menit a aduce pe tronul Boemiei pe Electorul Palatin, iar semnificațiile ezoterice erau destinate, de fapt, justificării oculte a unui act politic. Totuși, pentru adevărații rozicrucieni, adică pentru cei care au îmbrățișat concepțiile Manifestelor sau, împărtășindu-le, le-au promovat, aspectul cel mai important al mișcării a fost cel religios. Aventura căreia Manifestele urmau să-i servească era „expresia unei mișcări religioase care își adunase forțele ani de-a rândul, nutrită de influențe secrete care circulau prin Europa, o mișcare în direcția rezolvării problemelor religioase pe liniile de forță mistice sugerate de influența hermetică și de cea cabalistă”, după cum conchide Yates¹⁵.

13.1. MANIFESTELE ROZICRUCIENE

*A memorandum is written not to inform
the reader but to protect the writer.*

CNN, „Quote of the day”

Celebrele Manifeste Rozicruciene, care, în mod surprinzător, și-au îndeplinit scopul, nepropus, dar atribuit de cititori, de a schimba istoria lumii, au fost în realitate două broșuri mici cu titluri lungi, publicate la Cassel. *Fama Fraternitatis*, sau „O dezvăluire a fraternității preanobilului ordin al crucii cu trandafiri”, și *Confessio Fraternitatis*, sau „Mărturisirea vrednicei de laudă fraternități a preacinstului ordin al rozicrucienilor către toți învățații Europei”, vorbeau despre un oarecare Christian Rosenkreutz, presupus fondator al unui ordin mai vechi, învățând cititorii să se alăture efortului de renaștere a ordinului într-o nouă variantă. Dacă acest Christian Rosenkreutz a existat într-adevăr, rămâne un mister și, în fond, nu are nici o importanță.

Din contră, ceea ce a dat putere mișcării a fost tocmai faptul că nu se baza pe realitate, ci pe legendă.

Toți cercetătorii sunt de acord că cele două texte propun în fond o reformă educațională destinată „a repara greșelile Bisericii și ale întregii *Philosophia Moralis*”. Cum Frații Rozicrucieni erau germani reformați, devine evident că mișcarea a avut încă de la început o tentă politică, fiind în fond îndreptată împotriva iezuiților.

Cele două texte abundă în referiri la magie, alchimie și Cabala. Magia promovată aici este preluată, evident, din Renaștere, însă accentul pus pe atragerea forțelor angelice duce cu gândul la demonomagia lui Giordano Bruno, ceea ce, în opinia lui Frances A. Yates¹⁶, ar putea constitui unul dintre motivele pentru care s-a pornit vânătoarea de vrăjitoare împotriva mișcării. În aceste circumstanțe este de înțeles de ce, pentru a putea îmbina viziunea religioasă cu cea științifică, adepții rozicrucianismului au apelat la o alchimie ale cărei expresii și simboluri par mai adecvate experienței mistice decât procesului tehnic¹⁷, deși, în realitate, le exprimă în egală măsură pe amândouă.

În ce privește Cabala, în mod surprinzător, deși se povestește că personajul principal a străbătut Răsăritul în căutarea surselor originare ale acesteia, precum și ale celorlalte „științe naturale”, totuși este evident că autorul nu a studiat nici măcar în trecere Kabbalah iudaică, mulțumindu-se cu stadiul în care ajunsese Cabala creștină sub influența lui John Dee. De altfel, Manifestele înglobează în totalitate filosofia expusă de Dee în *Monas Hieroglyphica*, amestecul ciudat de religiozitate și pasiune pentru magia științifică propovăduit de acesta. Astfel, în *Fama*¹⁸ se spune că, la Fez, fratele C.R. a găsit o Cabala pângărită de religia pe care o au locuitorii orașului. Surprinde, în primul rând, concepția conform căreia Cabala ar fi fost pângărită de practicarea ei în cadrul altei religii decât cea creștină, în condițiile în care proveniența iudaică a acestei mișcări nu a fost niciodată contestată și, mai mult, personajul principal era, nu-i așa, în căutarea surselor originare ale acesteia. În al

doilea rând, surprinde ideea însăși că această Cabala ar fi putut fi practică în cadrul altei religii – în speță, musulmană, lucru care nu s-a petrecut în realitate niciodată. Rămâne doar posibilitatea ca pasajul să se refere la evreii din Fez (dacă vor fi existat), și atunci devine cu atât mai interesantă opinia după care practicarea Cabalei de către evrei constituie o păngărire!

Deși nu se menționează în mod explicit în text, pare suficient de clar faptul că, vorbind de *Harmonia Mundi*, autorul este influențat de ideile lui Raymon Lull și, probabil, de scrierea lui Francesco Giorgio, menționată într-un capitol anterior. Că noțiunile kabbalistice și-au pierdut aproape complet sensul inițial o dovedește referirea la limba și scrisul magic însoțite de un mare dicționar, create de primii patru Frați. „De limba și de scrisul acesta ne folosim zilnic întru lauda și proslăvirea lui Dumnezeu, găsim în ele multă înțelepciune”, spune autorul *Famei*¹⁹, amintind de semnificația secretă a limbajului sacru din iudaism, căreia îi dă, în context, un sens mai apropiat de *Steganographia* lui Trithemius. Noțiunile și previziunile astrologice par influențate de *Naometria* lui Simon Studion, în care se regăsesc o serie de elemente iudaice, dintre care cele mai importante sunt calculele bazate pe dimensiunile biblice ale Templului lui Solomon. Mai mult chiar, textul menționează că „filosofia noastră nu este o născocire nouă, ci aceea pe care a primit-o Adam după cădere și de care s-au folosit Moise și Solomon”.²⁰ În buna tradiție alchimică, autorul vorbește de adevărul întru care și-au arătat măreția Enoh, Abraham, Moise și Solomon, dar și de semnificația mistică a alchimiei, opusă celei materiale, care a stricat renumele Artei Regale.

Un element extrem de interesant al *Famei* este faptul că, deși ni se spune că inițial fratele Rosenkreutz a pornit spre Ierusalim, el nu a ajuns niciodată acolo²¹. Textul nu pare să acorde prea mare importanță acestei nerealizări, care însă nouă ni se pare relevantă. Cu alte cuvinte, Fratele C.R. nu a ajuns niciodată la sursă (nici a iudaismului și nici măcar a creștinismului), mulțumindu-se permanent cu informațiile filtrate prin intermedierea arabă.

O frază ciudată și neexplicată apare la începutul celui de-al doilea text, *Confessio*²²: „Este vorba de faptul că Stăpânul nostru al tuturor, Jehova, o să schimbe cursul Firii (care, văzând că se apropie Sabatul Domnului și că răstimpul s-a împlinit, se grăbește iarăși către începutul începuturilor)”. În mod clar, pasajul nu se referă doar la importanța acordată în alchimie cifrei „șapte” – deși, sub influența *Amfiteatrului* lui Khunrath, chiar și aici se poate identifica sursa iudaică, în simbolul celor șapte trepte ale Scării Înțelepților, care amintește de Scara lui Iacob și de cei șapte pași ai misticului spre divinitate –, ci este ușor de recunoscut în această exprimare ideea kabbalistică a anului sabatic. Acest lucru este cu atât mai surprinzător dacă ținem cont că în cursul Renașterii Sabatul era legat de demonomagie, iar aici apare brusc cu semnificația sa originară pozitivă. Așa cum am arătat într-un capitol anterior, într-o carte apărută în jurul anului 1250 în Catalonia, *Sefer ha-Temuna* (*Cartea despre imaginea literelor ca înfățișare a divinității*), se vorbea despre aspectele unei succesiuni de creații, fiecare aspect fiind guvernat de una dintre cele șapte Sefirot subordonate, puterea creatoare a lui Dumnezeu manifestându-se în fiecare Sefira și în unitatea cosmică formată de aceasta, *Shemita*. În succesiunea celor șapte *Shemitot* care alcătuiesc Anul Jubiliar al lumilor, se manifestă totalitatea puterii creatoare a lui Dumnezeu, care, conform aceleiași Kabbale, înseamnă reîntoarcerea la starea primordială, la forme mai pure și la armonie, sau, în cuvintele rozicruciene, la „începutul începuturilor”. Să nu uităm că un curent caracterizat prin aceeași expectativă anticipativă circula în perioada respectivă și printre evrei, ceea ce a făcut posibilă apariția sabateanismului cu cincizeci de ani mai târziu.

O altă referire ciudată este „ce minunat ar fi să poți (...) să aduci la tine pe puternica prințesă a lumii”.²³ Deși este greu de evaluat sensul acestei expresii, dat fiind că nu este explicată nicăieri în text, totuși se poate observa o vagă asemănare cu noțiunea kabbalistică de Malkhut sau Shekhinah, aspectul feminin al divinității, dar și prezența lui Dumnezeu în lume,

preluată în alchimie sub forma simbolisticii femeii văzute ca putere a Domnului.

Există în text un pasaj scurt care, însă, dă cele mai multe indicații cu privire la influența Kabbalei asupra textului și, implicit, asupra filosofiei rozicruciene: „Aceleste semne și aceste litere, după cum Dumnezeu le-a cuprins pe alocuri în Sfânta Scriptură sau Biblie, tot așa le-a întipărit în chipul cel mai vădit în minunata făurire a cerului și a pământului, ba chiar în toate jivinele. Într-adevăr, așa cum matematicianul și astronomul pot să știe cu mult înainte ce eclipsă urmează să aibă loc, și noi putem fără greș ști dinainte și prezice bezna întunecărilor Bisericii și cât de mult vor dura. De la aceste semne și litere am împrumutat scrierea noastră magică și am făurit o nouă limbă (doar) pentru noi, în care se vedește și se rostește firea tuturor lucrurilor. Astfel că nu e de mirare că suntem lesne-vorbitori în alte limbi, limbi pe care le știm cu totul diferite de limba străbunilor noștri, Adam și Enoch, și care au pierit pe veci în urma încurcăturii de pe vremea turnului Babel”.²⁴ Proveniența kabbalistică a ideii conform căreia Dumnezeu a cuprins semnele și literele în Sfânta Scriptură după un anumit cod, pe care l-a folosit și la facerea lumii, este evidentă. Să ne reamintim aici faptul că, în opinia kabbaliștilor, *Torah* a precedat creația, fiind un instrument folosit în procesul divin. Sfânta Scriptură a fost dată apoi de Dumnezeu lui Moise într-o formă nemodificabilă, incluzând potențial toate aspectele și semnificațiile profunde ale fiecărei litere, legată fiecare de câte un secret, la infinit, citirea ei fiind un act de colaborare cu Dumnezeu și o con-creație a lumii. Scrierea și limba magică par și ele concepții preluate mai degrabă din scrierile kabbalistice decât din *Steganographia* lui Trithemius, cunoscut fiind interesul pentru folosirea permutării de litere și nume divine în scopuri magice atât al kabbaliștilor evrei, cât și al cabaliștilor creștini.

Era absolut normal ca o mișcare religioasă care, folosind simbolistica alchimică, urmărea intensificarea pietății evanghelice prin reformarea științelor, și acestea concepute

în termeni hermetici și cabaliști, să declanșeze interesul societății, dar să și piardă de sub control urmările publicării actului său de naștere. La fel de puțin surprinzător este și faptul că Biserica nu a privit cu ochi buni această mișcare. Totuși, cu cât era mai periculoasă, cu atât mai atractivă trebuie să fi părut oamenilor vremii asocierea la Ordinul Rozacrucii, din moment ce foarte mulți s-au grăbit să își manifeste dorința de a adera la scopurile organizației.

Pentru a avea o idee despre faima pe care o aveau în epocă rozicrucienii, este suficient să cităm din *Istoria filosofiei hermetice* a abatelui Langlet du Fresnoy²⁵: „meditațiile celor dintâi fondatori ai lor depășesc cu mult ceea ce a fost cunoscut de la facerea lumii încoace, că ei au menirea de a înfăptui restaurarea generală a universului. Ei nu sunt supuși nici foamei, nici setei, nici bătrâneții, nici vreunei alte tulburări a naturii. Ei îi cunosc prin revelație pe cei ce sunt demni a fi admiși în societatea lor. Pot, oricând, să trăiască de parcă ar fi existat de la începutul lumii sau ca și cum ar urma să dăinuie până la sfârșitul veacurilor. Pot să oblige să se pună și să se mențină în slujba lor spiritele și demonii cei mai puternici”. Cum ar putea fi mai clar exprimată combinația de Kabbalah (restaurarea generală a universului) și demonomagie renescentistă (pot să pună în slujba lor spiritele și demonii) care stă la baza rozicrucianismului și cum ar putea fi mai bine explicată aversiunea Bisericii față de această întreprindere?

Un al treilea text, *Căsătoria Chemică a lui Christian Rosenkreutz*, apărut în 1616, nu a făcut decât să crească misterul și să declanșeze noi dispute. Dacă primele două stau încă sub semnul întrebării, astăzi este indubitabil că ultimul îi aparține lui Johann Valentin Andreae (1586-1654). Calificată de autor însuși drept o încercare literară fără prea mare valoare, *Căsătoria Chemică* a fost o farsă pentru inducerea în eroare a celor interesați de rozicrucianism, care însă, printr-o ironie a sorții, a devenit dovada existenței acestuia.

Fără doar și poate, titlul se referă pe de o parte la simbolismul alchimic, iar pe de altă parte la simbolismul erotic

ce a caracterizat, în fond, toate formele de ezoterism, de la Kabbalah și până la magia și alchimia occidentală. Frances A. Yates²⁶ citează opinia unor cercetători timpurii, care au considerat că se poate identifica în *Căsătoria Chimică* atât influența *Naometriei* lui Simon Studion, cât și a *Monas-ului* lui John Dee, pe care Andrae îl citează în mod direct. O altă influență importantă a fost cea exercitată de *Amfiteatrul* lui Khunrath – frazeologia, insistența asupra analogiei dintre micro-și macrocosmos și accentul pus de el pe magie, Cabala și alchimie fiind ușor de recunoscut în textul rozicrucian.

Împărțită în șapte secțiuni (zile), ale căror semnificații sunt ușor de înțeles din perspectiva alchimiei (ceea ce implică și legătura cu cele șapte ceruri, care trebuie străbătute de misticul evreu în drumul spre Tronul Gloriei, mai ales în contextul în care se spune că una dintre cele patru căi alchimice, cea a Focului, care duce în „Palatul Regelui”, nu este accesibilă, fiindcă mistuie), povestirea este plină de simbolurile hermetice ale unei alegorii materiale și spirituale, menite a ilustra dublul înțeles al acestei științe²⁷. Totuși, spre deosebire de *Fama* și *Confessio*, în *Căsătoria Chimică* elementele cabalistice sunt mai puțin evidente.

Nu întâmplător, în apărarea rozicrucianismului au scris cabaliștii contemporani mișcării. În Germania anului 1618 apărea *Pegasul*²⁸ *Firmamentului sau o scurtă introducere în înțelepciunea celor vechi, care odinioară era numită magie de către egipteni și perși, dar astăzi este buna dreptate numită de Venerabila Fraternitate Rozicruciană Pansophia*, în care autorul, Joseph Stellatus, plasa rozicrucianismul în continuarea tradiției hermetice, dar și a Cabalei creștine a lui Reuchlin, pe care îl cita în mod direct. La rândul lui, Julius Sperber scria în 1615 un *Ecou al de către Dumnezeu prealuminatei Fraternități a onorabilului Ordin R.C.*, în care se dovedea a fi puternic influențat de magia și Cabala promovate de Reuchlin, dar și de Agrippa și Giorgi, ceea ce demonstrează continuitatea influenței italiene asupra dezvoltării Cabalei creștine din Germania. Pe de altă parte,

dată fiind adoptarea de către germani, în febra mișcării rozicruciene, a Cabalei alchimice, este cu atât mai surprinzător interesul pentru întoarcerea la sursa inițială, iudaică, ce l-a împins pe Christian Knorr von Rosenroth să scrie, spre sfârșitul secolului, *Kabbalah Denudata*.

În Anglia, sub influența vădită a lui John Dee, Robert Fludd (1574-1637) a continuat noua linie a tradiției ezoterice occidentale, care includea alchimia ca o știință de sine stătătoare, alături de magie și Cabala. Că Fludd era, la fel ca Stellatus și Sperber în Germania, un descendent direct al hermetismului renescentist, o demonstrează *Istoria Macrocosmosului și a Microcosmosului* pe care a publicat-o sub titlul *Utriusque Cosmi Historia* sau *Istoria celor Două Lumi* – Marea Lume a Macrocosmosului și Mica Lume a Omului, Microcosmosul. Cartea reprezintă încercarea de a readuce în actualitate vechea filosofie ficiniană, bazată pe armonia dintre planul cosmic și corpul uman. Este în fond o încercare de combinare coerentă a teoriilor lui Pico de la Mirandola, însumând Kabbalah și hermetismul, cu teoriile medico-astroale ulterioare ale lui Paracelsus și cu ideile lui John Dee. Interesul lui Fludd pentru recuperarea imaginarului renescentist explică afinitatea lui cu Manifestele Rozicruciene. La fel ca și autorul acestora, el propune o reformă bazată pe noi dezvoltări ale magiei, Cabalei și alchimiei, preluate în forma lor inițială renescentistă și aduse la zi.

La rândul lor, cele două scrieri în care își manifestă admirația față de Frații Rozicrucieni, *Succintă apologie pentru Fraternitatea Crucii cu trandafiri, spălând ca un puhoi petele de bănuială și de infamie cu care a fost stropită*²⁹ și *Tratatul apologetic în sprijinul Societății Crucii cu trandafiri*³⁰, plasează filosofia lui Fludd în continuarea tradiției hermetice originale din *Corpus Hermeticus* și *Tabula Smaragdina*, pe care le citează extensiv. O altă sursă din care Fludd a preluat o serie de idei este, așa cum demonstrează Yates³¹, *De Harmonia Mundi* a cabalistului creștin Francesco Giorgi, ceea ce arată, pe de altă parte, că influența italiană a continuat să opereze și asupra acestei ramuri a tradiției apusene și, implicit, asupra rozicrucianismului.

Deși sursa evoluției alchimice a Cabalei se află în Insulă, Fludd ajunge să își vadă operele publicate în Germania, nu numai pentru că în Anglia natală magia era interzisă³², ci și pentru că rozicrucianismul era în fond o mișcare germană, chiar dacă plecase de la premisele unei filosofii dezvoltate de britanicul Dee. Cu toată influența engleză, mișcarea rozicruciană nu pare, după cum arată Frances A. Yates, să fi determinat un mare interes în Anglia. Un Francis Bacon împărtășea convingerile și concepțiile cabaliste ale Renașterii, și în particular pe cele ale lui Agrippa von Nettesheim, fără să fi citit Manifestele Rozicruciene, care au apărut după publicarea primei sale cărți. Ca și frații Crucii cu Roze, el vedea progresul științei ca o întoarcere la starea primordială, în care relația cu natura ar fi pură, iar cunoașterea ei – totală. Cum, pe de o parte, în Manifeste apar elemente baconiene, iar, pe de altă parte, simboluri rozicruciene se regăsesc în *Noua Atlantidă*, publicată în 1627, este clar că influențele au fost reciproce. Deosebirea dintre viziunile lor constă în faptul că Bacon a militat pentru revelarea secretelor, pentru dezvăluirea simbolurilor și împotriva filosofiei macro- și micro-cosmice care forma baza teoriilor despre armonia universală susținute de conaționalul său, Robert Fludd.

Într-o carte apărută la Paris în 1623, *Instruction à la France sur la vérité des Frères de la Rose-Croix*, Gabriel Naude publica o listă a operelor care, în opinia lui, influențaseră doctrina Fraților Rozicrucieni, listă cu care plasează în mod ferm această mișcare în cadrul tradiției hermetice. Pe listă apăreau John Dee, cu *Monas Hieroglyphica*, Johann Trithemius, cu *Steganographia*, dar și Francesco Giorgi, cu *De Harmonia Mundi*, și „Brunus les umbres de ses idées” (Giordano Bruno, cu *De umbris idearum*). Apărea, evident, Paracelsus, cu al său „commentaire de la Magie”, dar și Raymon Lull, cu „sa dialectique”. Mai interesant este faptul că apăreau și doi francezi: François Candale, cu *Pimandre (Corpus Hermeticum)*, și „Thyart et sa musique”, prin intermediul cărora Naude încerca să asimileze rozicrucianismul tradiției hermetice dezvoltate în Franța.

Un alt personaj important al acestei perioade, care a exercitat o influență remarcabilă atât asupra ramurii germane a Cabalei creștine, cât și asupra celei engleze, a fost flamandul Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1698). În mod paradoxal, însă, această influență a avut rezultate complet diferite. Spre deosebire de majoritatea contemporanilor săi, van Helmont s-a întors la sursele originale ale Cabalei, încercând să pătrundă semnificațiile alfabetului ebraic, așa cum o demonstrează cartea pe care a publicat-o în 1657, sub titlul *Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima Delineatio*. Studiile sale au stat la baza *Kabbalei Denudata* a lui Christian Knorr von Rosenroth. Pe de altă parte, în Anglia, Cabala alchimică practică de „Platonistii de la Cambridge”, conduși de Henry More și Ralph Cudworth, a cunoscut, datorită lui Helmont, o nouă infuzie de valori creștine. Perioada mișcării rozicruciene a fost cea mai prolifică în utopii politice. Aparent, toate porneau de la modelul deja lansat de Thomas More, și toate aveau, așa cum era de așteptat, un număr de elemente comune. Dacă Johann Andreae publica utopia hermetică germană *Republicae Christianopolitanae Descriptio*³³ în 1619, acest lucru se întâmpla după ce prietenii săi, Tobias Adami și Wilhelm Wense, îl vizitaseră în închisoare pe Tommaso Campanella și primiseră de la el manuscrisul *Cetății Soarelui*, utopia hermetică italiană. La rândul ei, *Noua Atlantidă*, utopia hermetică engleză a lui Francis Bacon, apărea în 1627. Sub influența acestor utopii, un Johann Andreae maturizat de experiențele avute începe să propovăduiască formarea unor „Uniuni Creștine”, pornind de la modelul *Societas Christiana*, grupare pe care o înființase în 1618 și care rezistase doi ani.

Frances Yates³⁴ argumentează că Manifestele au constituit mai mult decât o simplă mișcare religioasă destinată a recupera imaginarul renescentist, pe cale de a fi distrus de Contrareforma catolică. Rozicrucianismul poate fi considerat, în opinia lui Yates, o mișcare antiiezuită și anticatolică, îndreptată politic împotriva alianței habsburgo-iezuite menite

a dobândi hegemonia în Europa, pentru a impune catolicismul asupra Reformei. Cu toate că această alianță politică era considerată benefică de mulți extremiști ai Contrareformei, totuși chiar și printre catolici au fost destui cei pe care ea nu i-a entuziasmat. Între ei s-a numărat și Papa Urban al VIII-lea, ale cărui opinii profranceze și antispaniole l-au făcut să i se opună. În Franța secolului al XVI-lea, aceasta a fost strategia politică ce a dus la distrugerea lui Henric al III-lea, iar în Italia, la arderea pe rug a lui Giordano Bruno. Pe de altă parte, încercarea de a opune acestei alianțe politice (cu toată motivația religioasă a iezuiților, care, la o analiză mai atentă, se poate dovedi a fi doar atât – o simplă justificare) o utopie științifico-fantastică (în cel mai adevărat sens al cuvintelor!) pare extrem de ciudată. Cu atât mai relevantă este, în aceste circumstanțe, asemănarea dintre rozicrucienii descriși în Manifeste și iezuiți. Să ne reamintim aici, în primul rând, de influențele ezoterice renescentiste care au acționat asupra Ordinului atunci când Ignățiu de Loyola a acceptat tradiția hermetică pentru a-i putea atrage și pe protestanți. Să ne amintim, de asemenea, că iezuiții au cultivat cu asiduitate științele și artele. Mai mult, în timpul fervorii rozicruciene ei au preluat simbolismul Manifestelor și au încurajat confuzia, sugerând că în fond era vorba de unul și același ordin. Confruntarea cu iezuiții inițiată de Manifestele Rozicruciene a fost, în fond, o avanpremieră a atitudinilor masonice versus cele iezuite, care, așa cum subliniază Yates, aveau să formeze unul dintre cele mai fundamentale și secrete tipare europene ce aveau să ducă, în final, la Revoluția franceză.

Cu toate că mișcarea rozicruciană a durat extrem de puțin, dispărând în 1620³⁵, așa cum era firesc, reverberațiile sale au continuat să influențeze gândirea apuseană încă multă vreme. Dacă Manifestele Rozicruciene nu și-au atins scopul politic propus, ele au oferit, în schimb, baza unor mișcări politice ulterioare. Ne referim aici, în mod special, atât la amintitele utopii, cât și la organizațiile secrete³⁶ – între care un rol esențial l-au jucat cele francmasonice – care au apărut

în legătură directă cu ordinul rozicrucian și care au contribuit, într-un fel sau altul, la evenimente politice. Pe de altă parte, ne referim și la acei ezoteriști care au păstrat elementele rozicruciene în sistemele lor filosofice, ducând mai departe tradiția hermetic-cabalistă³⁷, care, după ce a constituit forța din spatele științei Renașterii, a reușit astfel să-și păstreze puterea și după apariția „revoluției științifice”.

13.2. LEGENDELE MASONICE

Practical politics consists in ignoring facts!

Henry Adams,
The Education of Henry Adams

Mulți ocultiști vorbesc despre o istorie invizibilă, care curge în paralel cu cea vizibilă, înregistrată de martorii oculari. O astfel de istorie nu este cronologică și cauzală, ci epifanică și simbolică, fiind bazată pe un eveniment fondator cu origini extraistorice, mitologice. În acest caz nu este importantă succesiunea lucrurilor și fixarea lor în timp și spațiu, ci revelarea semnificațiilor lor. Este mai degrabă o istorie virtuală, care se petrece peste tot și nicăieri în particular, fiind legată de istoria vizibilă tot așa cum este legat, în teoria lui Freud, subconștientul de conștient. După cum subliniază Mircea Eliade, această istorie este re-creată prin ceremoniile inițiatice și conjurată prin magie pentru ca invocatorul să se poată umple de substanța ei. Totuși nu este vorba, ca în cazul dogmei religioase, de reactualizarea unui capitol încheiat, ci, așa cum arăta Andre Nataf³⁸, de o nesfârșită și neobosită căutare a originalului, pentru a fi re trăit în cadrul experienței inițiatice. În viziunea kabbalistică a lui Abraham Abulafia, starea paradiziacă a Omului Primordial, și în aceeași măsură păcatul, sunt structuri experiențiale aflate în afara istoriei și accesibile tuturor în orice moment. La fel, pentru cathari – spre deosebire de catolici, pentru care moartea lui Hristos

pe cruce este o referință exterioară – ceea ce contează este moartea lui Iisus în noi, care trebuie redescoperită permanent de orice „bun creștin”. Privită din această perspectivă, moartea nu este un dat istoric, ci un mister care oferă posibilitatea transmutării. În timp ce istoria profană reduce faptele la cauze și efecte, istoria invizibilă ridică valoarea evenimentului original, îmbrăcându-l în simboluri. Istoria invizibilă devine astfel evocarea ceremonială a unui trecut glorios pentru a putea fi re trăit și pentru a putea aboli distanța dintre acel trecut și prezent.

Această viziune asupra istoriei ar fi frumoasă dacă s-ar opri aici. Dar, în realitate, ea a fost folosită cel mai adesea în demonstrarea unui punct de vedere conform căruia întreaga istorie vizibilă se află sub influența directă a societăților inițiatice secrete. Astfel de abordări au denaturat nu numai adevărul despre diverse evenimente politice, dar și cercetarea științifică a fenomenologiei mișcărilor inițiatice și/sau secrete. Frances Yates³⁹ subliniază faptul că lipsa, până de curând, a unor studii istorice serioase asupra manifestelor rozicruciene și influenței lor s-a datorat în mare măsură corupției subiectului de către adepții teoriei societăților secrete. „Oculțiști” entuziaști au produs o vastă literatură susținând existența reală a lui Christian Rosenkreutz și a ordinului său, precum și continuitatea mișcării rozicruciene până în zilele noastre.

Fără doar și poate, ordinele rozicruciene au existat. Primul înregistrat oficial în „istoria vizibilă” a fost chiar destul de aproape de furoarea inițială: cel inițiat în 1710 de Samuel Richter. Întrebarea care se pune însă este ce legătură reală a existat între acest ordin și Manifestele Rozicruciene. Un posibil răspuns îl găsim în analiza aceleiași Frances Yates. În urma unei minuțioase cercetări, Yates concluzionează că nici în momentul apariției Manifestelor și nici în timpul furorii dezvăluite de acestea nu a existat vreo societate rozicruciană. Însăși publicitatea zgomotoasă făcută Manifestelor de adepții lor inițiali stă dovadă a faptului că aceștia nu erau organizați într-o grupare secretă. O astfel de grupare ar fi

trebuit, prin definiție, să se ascundă. În opinia lui Yates⁴⁰, Manifestele „erau destinate să apară drept proclamații iluministe în forma unui mit utopist despre o lume în care niște ființe iluminate, aproape asimilate unor spirite, străbat lumea făcând bine, răspândind influențe vindecătoare, propagând cunoștințe despre științele naturii și despre arte și aducând omenirea înapoi în starea ei paradiziacă de dinainte de Cădere”. Aparent, tocmai înțelegerea greșită a destinației Manifestelor l-a făcut pe Johann Andreae să susțină, disperat și fără succes, că era vorba de o ficțiune.

Cu toate eforturile lui Andreae, fără doar și poate că ordine ca cel al lui Richter s-au născut din convingerea membrilor lor că povestea lui Rosenkreutz era adevărată. Așa s-a dezvoltat ceea ce numeam anterior tradiția paralelă, „ocultă”, care, deși a pornit de la premise false, a evoluat ca o linie de sine stătătoare, căpătând astfel o autonomie proprie, despărțită total de adevărul istoric, dar și de dogma religioasă (fie ea creștină, iudaică, hindusă, budistă, islamistă etc.). În aceste condiții, Yates concluzionează că cea mai corectă explicație a acestui fenomen este cea conform căreia Manifestele Rozicruciene au *sugerat* formarea unor societăți secrete, care nu au întârziat să apară sub forma Uniunilor Creștine, ce renunțau la înscenarea rozicruciană urmărindu-i însă idealurile. Mai interesant este însă faptul că aceeași mișcare a constituit sursa Societății Regale britanice, înființată în scopul manifest al progresului științei, în 1660, sub patronajul lui Carol al II-lea. La fondarea acesteia au participat urmași direcți ai rozicrucianismului inițial, printr-o linie ce îi includea pe Samuel Hartlib, John Dury, Jan Amos Comenius, Theodore Haak, John Wilkins, Elias Ashmole și Robert Moray, toți cunosători nu numai ai operelor lui Dee și Fludd, dar și ale lui Agrippa von Nettesheim, și ai tradiției hermetice.

Acesta este fundalul istoric și ideologic pe care apare și prima înregistrare oficială a existenței francmasoneriei ca mișcare inițiatică organizată. Există o consemnare a primirii lui Robert Moray în Loja Masonică din Edinburgh, la

20 mai 1641. (De altfel, se pare că primele Loji formale au apărut în Scoția în jurul anului 1600, *William Schaw* (1550-1602) fiind considerat creierul din spatele re-organizării breslei masonice.) La rândul lui, Elias Ashmole notează în jurnalul său că la 16 octombrie 1646 a fost admis într-o Lojă Masonică. Amândoi erau adepți ai rozicrucianismului (și fondatori ai Societății Regale). Acest lucru i-a determinat pe unii cercetători timpurii (J.G. Buhle, în 1804, și Thomas de Quincey, în 1824) să concluzioneze că „francmasonerie nu este nici mai mult, nici mai puțin decât un rozicrucianism modificat de cei care l-au strămutat în Anglia”⁴¹, de unde l-au reexportat apoi lumii întregi. În sprijinul acestei concepții pare să vină o scriere din 1750, unde se afirma că „francmasonii englezi au copiat anumite ceremonii de la rozicrucieni și afirmă că derivă din ei și că sunt una cu ei”⁴², și faptul că în francmasoneria franceză se introduce, în aceeași perioadă, un nou grad, al Crucii-Roze⁴³. Evident, teoria este departe de adevărul istoric, dar oferă o nouă dovadă a fluxului permanent al schimbului de curente de gândire care a funcționat între Anglia și Germania. Pe de altă parte, însă, în ea există un sâmbure de adevăr. Indiferent de istoria anterioară a francmasoneriei, linia pe care această mișcare a adoptat-o după 1620 a fost vizibil influențată de rozicrucianism. Diferența constă mai ales în intenție: dacă francmasoneria pune accentul pe o abordare ezoterică a religiei și pe filantropie, rozicrucianismul se axează pe reformarea artelor și științelor „naturale” (alchimie, magie etc.). În mod paradoxal, rezultatele au fost exact inverse: francmasoneria a avut efectul politic pe care l-a urmărit rozicrucianismul.

Majoritatea cercetătorilor serioși sunt de acord că amestecul dintre mit și realitate din istoria francmasoneriei este greu de delimitat. În condițiile în care orice confrerie secretă pretinde a-și trage seva din origini foarte vechi, francmasoneria se raportează la „Adam, întâiul nostru părinte, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, marele Arhitect al Universului”, după cum subliniază James Anderson

în *Constituțiile francmasonilor*, publicate în 1725. Această carte constituie, până azi, sursa oficială pentru mitologia masonică și istoria ei mistică, și în ea mai poate fi încă recunoscută influența lui John Dee, în elementele preluate din prefața pe care acesta a scris-o la o traducere a lui Euclid în limba engleză⁴⁴. Pornind de la arta construcției de ziduri și clădiri din timpurile biblice, *Constituțiile* reproduc, în fond, o istorie a arhitecturii non-biblice, răspândite de la evrei la greci și apoi la romani, unde s-a născut, în vremea lui Augustus Caesar, Vitruvius, „Marele Arhitect al Bisericii”. Este o apologie a arhitecturii romane prin contrast cu cea gotică. De aceea pare corectă presupunerea că genul „speculativ” de masonerie – sau *francmasoneria* – s-a disociat de masoneria „constructivă” o dată cu renașterea interesului pentru arhitectura augustină, inițiată în Anglia lui Carol al II-lea de Inigo Jones și continuată de Christopher Wren. Prin acceptarea unor membri ai claselor superioare preocupați de științele ezoterice și spirituale, breslele par să se fi transformat definitiv. S-a păstrat secretivitatea, dar s-a modificat scopul – prin accentul pus pe libertatea de gândire, pe reforma politică și religioasă. Așa s-a întâmplat că, la un moment dat, la fel ca și în cazul Manifestelor Rozicruciene, deși a păstrat mitul inițial, francmasoneria a fost confiscată masonilor „constructori”, excluși încet, dar sigur, din mișcare. Aceasta, în cazul în care o legătură directă între masoni și francmasonii moderni a existat cu adevărat. Pare la fel de plauzibilă varianta în care Lojile Masonice au pornit de la modelul breslelor, preluându-le simbolistica, dar neavând în realitate decât o filiațiune parțială. Toată această transformare urmează un model devenit clasic: zidăria operativă sau arta construcției se mută în planul speculației, prin interpretarea morală sau mistică a clădirii, și dă naștere unei doctrine și unui ritual ezoteric.

În măsura în care acceptăm premisa că masoneria speculativă modernă, organizată în societăți mai mult sau mai puțin secrete, având scopuri deopotrivă umanitare și științifice, s-a tras din masoneria constructivă, legată de istoria breslelor

meșteșugărești, atunci semne ale acesteia din urmă pot fi regăsite și mai devreme de 1641. Astfel, Frances Yates identifică o dovadă într-un poem apărut în 1631, care descria împrejurimile orașului Perth:

Pentru că ce prevestim noi nu sunt amănunte,
Fiind noi ai Crucii Roze frați:
Avem *masonicul cuvânt* și viziune,
Noi lucruri viitoare putem întocmai prevesti.⁴⁵

Mergând mai departe înapoi pe firul timpului, se pot găsi câteva poeme medievale despre arta construcției, apărute în jurul anului 1400, care repovestesc istoria legendară a masoneriei constructive și sunt privite de francmasonii moderni ca fiind prima formă scrisă a „crezului” lor. (Se pare că versiuni ulterioare au circulat și în secolul al XVI-lea.) *Constituțiile manuscrise ale Masoneriei (Old Charges)* nu sunt unitare. Ele vorbesc despre prestigiul meseriei de arhitect, despre parolele de recunoaștere a membrilor breslei, dar și despre devoțiunea și filosofia lor. Unele identifică arhitectura cu geometria, susținând că ultima a fost descoperită înaintea Potopului. Altele arată că Abraham a fost cel care i-a învățat pe egipteni geometria. Sunt și unele care consideră geometria o invenție dată de vechiul nostru prieten, *Hermes Trismegistus*, egiptenilor. Legând, astfel, originile geometriei, masoneriei și, implicit, ale francmasoneriei moderne de ancestralul trecut ebraic și egiptean și îmbrăcându-le în considerații mistice, se ajunge la includerea naturală a lor în fluxul concepției renașcentiste a „înțelepciunii primordiale”. În mitologia masonică această înțelepciune promordială era încastrată în arhitectura Templului lui Solomon, clădit cu ajutorul lui Hiram, regele Tirului, de către un anume Hiram Abif (să fie doar o coincidență de nume?), al cărui martiriu constituie legiferarea simbolică din ritualul masonic⁴⁶.

Anterior acestor *Constituții* există mențiuni scoțiene din 1376 și 1396⁴⁷ ale existenței „masonilor liberi” (*free-masons*, de unde provine cuvântul „francmasoni”), dar acestea se

refereau, în mod evident, la constructorii din orașele libere, neaflați sub controlul unui nobil feudal. O anumită formă de masonerie speculativă a funcționat, fără îndoială, permanent, în paralel cu cea operativă, așa cum am arătat mai sus. Ea a constituit latura religioasă, ezoterică și inițiatcă, ce prin disocierea de partea operativă a dus la apariția francmasoneriei moderne.

Pentru a înțelege mai bine esența francmasoneriei este necesar să ne referim la câteva dintre conceptele și noțiunile sale de bază. Templul este, în mai toate tipurile de ezoterism, un simbol al universului și o imagine a actului Creației. Pentru orice mistic intrarea în Templu sau primirea sa acolo reprezintă relaționarea cu Dumnezeu, transcendența. De aceea, orice clădire religioasă – fie ea templu iudaic sau biserică creștină – era construită după planuri cu sensuri și semnificații ezoterice, cu tehnici misterioase predate inițiatc din generație în generație. Printre acestea se numără și celebra „medie de aur”, considerată a fi manifestarea invizibilului obținută printr-o formulă matematică. Regăsim aici o idee fundamentală a ezoterismului iudaic – legătura dintre mistică și numerologie, sau, mai generic, dintre filosofie și matematică. Convertirea între cele două domenii este permanent și oricui accesibilă, cu condiția cunoașterii legilor care o guvernează. Andre Nataf⁴⁸ menționează că identificarea mediei de aur – sau a „proporției divine”, așa cum apare ea, în 1509, în operele lui Fra Luca Pacioli di Borgo – îi este atribuită lui Pitagora și constă în echivalentul fracției 8:13. Conform legendelor masonice, media de aur poate fi regăsită în piramide, în templele iudaice și grecești și, prin moștenire inițiatcă, în catedralele creștine (evident, nu cele gotice, presupuse a constitui îndepărtarea de la modelul primordial). Aplicarea acestei medii constituia ritualul de sacralizare a pietrei. Prin referirea lor la cunoștințele egiptene, iudaice, grecești și romane, masonii se puteau considera înfrățiți cu vechii constructori, ale căror talente arhitecturale erau atribuite unor puteri supranaturale.

Pe de altă parte, însă, Nataf subliniază că în construcția, spre exemplu, a multor catedrale creștine, se pot identifica și o serie de elemente păgâne, pe care însă arhitecții le-au prezentat, în general, sub titlul de „tehnici misterioase predate din generație în generație prin inițierea secretă”. Actul inițiativ pornește de la ideea că întreg universul este conținut în templu și constă în învățarea regulilor jocului. Templul devine punct al întâlnirii dintre metafizică și istorie și, tocmai de aceea, în versiunea sa mistică, spre deosebire de construcția fizică, rămâne veșnic incomplet. Prin intrarea în Templu misticul devine părtaș la actul permanent al creației. Să ne reamintim aici de misticismul iudaic de tip *Merkabah*, unde ascensiunea călătorului prin Palatele Superioare se termină cu viziunea Templului Ceresc, imaginea celestă a Templului lui Solomon⁴⁹, și, în aceeași măsură, de co-participarea misticului la refacerea lumii, *Tikkun Olam*.

Un alt element esențial pentru înțelegerea evoluției masoneriei este organizarea breslelor meșteșugărești. În acest context este important de menționat faptul că, așa cum arată antropologii, în vremurile antice munca era considerată un mister cu valențe sacre. Primele grupări profesionale par să se fi organizat în jurul câte unui zeu – patron al artei/meseriei respective. De aceea, breslele de mai târziu aveau să își pretindă, fiecare, originile în câte o legendă mitologică. Așa cum arată Andre Nataf, sub influența evreilor, egiptenilor, persanilor și sirienilor, în Grecia au apărut asociații ale constructorilor numite „hetairii”, preluate de romani sub numele de „collegia”⁵⁰. În faptul că aceste „colegii” aveau o casă unde se țineau festinurile frățești – *agapae* – , prezidate de un *magister cenae*, și ceremoniile dedicate zeului tutelar, precum și în faptul că ele erau păstrătoare ale secretului profesional (care constituia, în fond, capitalul lor), iar membrii foloseau ca semne de recunoaștere gesturi și atingeri al căror sens trecea dincolo de simpla tradiție religioasă, se pot recunoaște bazele ritualurilor francmasonice de mai târziu.

O dată ce Imperiul Roman a căzut, în unele zone (nordul Galiei și Britania) „colegiile” au dispărut, iar în altele (Italia și

estul imperiului) s-au transformat în „scolae”, care, începând din secolul al VI-lea, au fost la rândul lor înglobate în mănăstiri. Acestea au devenit astfel păstrătoarele secretelor construcțiilor, ceea ce este firesc, în condițiile în care arhitectura avea conotația religioasă amintită. Abia în secolele al XI-lea - al XII-lea, o dată cu organizarea primelor frății meșteșugărești în afara mănăstirilor, s-au pus bazele adevăratelor bresle profesionale⁵¹. (Cu toate că ele s-au diferențiat în timp, este neîndoielnic că primele bresle au fost cele ale constructorilor de catedrale.) Deși despărțite de cadrul religios, pentru o bună bucată de vreme⁵² unele bresle au continuat să păstreze concepția caracterului sacru și inițiativ al muncii, care trecea dincolo de simpla devoțiune religioasă și se materializa în ceremonii cu semnificații mitologice și în lucrări fizice ce implicau talent și pricepere intelectuală și organizatorică și erau menite a demonstra credința constructorului. Desigur, atunci când masoneria speculativă, sau francmasoneria, a preluat acest trecut pentru a-și justifica rădăcinile ancestrale, a încercat să-i dea continuitate susținând evoluția neîntreruptă a acestei tradiții de la Hiram încoace, prin predarea inițiativă din generație în generație. Sunt cercetători⁵³ care consideră că, întrucât originea concretă a fiecărei bresle este greu de determinat, se poate concluziona că ele provin într-adevăr dintr-o „tradiție primitivă”.

La fel ca și în cazul alchimiei, lucrând asupra unui fragment al universului – materia primă care, nu întâmplător, este „piatra” – și transformându-l astfel încât să se potrivească în marele plan al divinității, meșteșugarul participă la perfecționarea naturii. Secretul lui este deci o pricepere care se naște din practică. El nu se oprește la contemplarea lui Dumnezeu, ci îl face vizibil tuturor. Din acest punct de vedere, breslele meșteșugărești aveau o certă latură mistică. Acest lucru a fost evidențiat de însuși faptul că, la fel ca și în cazul ulterior al magiei, Cabalei și alchimiei, Biserica le-a interzis prin Conciliul de la Rouen din 1189, datorită limbajului și obiceiurilor lor secrete. Se presupune că în 1315 ar fi avut loc la Strasbourg

o reuniune a breslelor constructorilor din întreaga Europă. Nu întâmplător această zi este reclamată de francmasoneria modernă ca fiind data simbolică a înființării sale. O a doua interdicție a fost dată de Papa Ioan al XXII-lea, la Conciliul de la Avignon, în 1326, confirmând asemănarea acestei mișcări cu celelalte forme de ezoterism.

Loja este nivelul de bază al oricărui ordin masonic. Lojile masonice operative inițiale erau organizații ale breslelor cu un ritual și un rol mai degrabă social⁵⁴. Francmasoneria modernă a preluat de la ele structura (modificată) și simbolistica ritualului, constituindu-se într-un adevărat sistem simbolic. Templul masonic este un amestec de simboluri, ale căror sensuri nu sunt întotdeauna ușor de recunoscut. Pe de altă parte, însă, toată construcția inițiatică a francmasoneriei amintește de experiența mistică. Chiar și moartea inițiatică din ritualul francmasonic are conotații de acest tip. Diferența constă în faptul că, spre deosebire de mistic, francmasonul încearcă să se reveleze și să se redescopere pe sine ca parte a universului. Explicația este simplă: francmasoneria urmărea aducerea laolaltă a unor oameni de religii diferite, interesul fiind axat pe reforma politică și religioasă, pe libertatea de gândire. Acesta este și motivul pentru care francmasonii numesc divinitatea, generic, Marele Arhitect al Universului.

În general, se consideră că francmasoneria are trei surse principale: filosofia umanistă și a muncii, ezoterismul creștin respins de Biserică și amestecul de tradiții gnostice, pitagoreice, cabaliste și alchimice care au traversat Renașterea. Cu aceasta revenim la centrul de interes al studiului: influența ezoterismului iudaic asupra francmasoneriei.

Așa cum menționam anterior, mitul iudaic aflat la baza francmasoneriei este construcția Templului lui Solomon, descrisă în *Vechiul Testament* în prima carte a Împăraților și în Cronici. Cum evenimentul descris în *Biblie* combină două aspecte esențiale oricărui mister, munca și sacrificiul, era absolut firesc ca francmasoneria să îl preia și să îl reactualizeze în ritualurile de conferire a gradelor masonice. Legenda

spune că, aflat la comanda echipei care lucra la ridicarea Templului, Hiram avea în subordine atât de mulți muncitori încât, fiindu-i imposibil să le rețină numele tuturor, a inventat un sistem de cuvinte, semne și atingeri pentru a-i recunoaște. Trei masoni (constructori) care doreau să ajungă maeștri fără a fi parcurs treptele pregătirii, fiind refuzați, au sfârșit prin a-l ucide. (Totuși, acest episod nu este menționat în textul biblic, ci doar în legendele „folclorice”, și de aceea pare la fel de plauzibilă interpretarea lui John Ward, care, în *Who was Hiram Abiff?*⁵⁵, susține că este vorba de o adaptare a mitului fenician al lui Tammuz, conform căruia Hiram a fost sacrificat în mod voit în timpul consacrării Templului, pentru a-i aduce noroc și trăinicie.⁵⁶) Tot ritualul francmasonic pornește de la premisa că prima variantă este cea adevărată, fiindcă în drumul său inițiativ adeptul trebuie să se identifice, pe rând, cu cei trei masoni – reprezentând întinericul interior –, și în final cu Hiram – care reprezintă lumina.

În acest context mai rămâne o întrebare: de ce Hiram/Solomon, și nu orice altă legendă? Citându-l pe René Guénon, Andre Nataf⁵⁷ susține că motivația se află în dublul sens al construcției Templului: fizic – poporul, până atunci nomad, al lui Israel, își stabilește astfel o legătură cu pământul, semn concret al alianței cu Dumnezeu care i l-a dăruit – și, pe de altă parte, spiritual – moartea inițiativă privită ca pas în drumul spre renașterea eului mistic.

Templul francmasonic este, fără îndoială, un templu simbolic. Totuși în scop ritualic inițiativ există organizarea fizică a Lojilor. Cu toate influențele suferite și cu toate diferențele ritualice apărute între diversele ordine, Lojile au păstrat de-a lungul vremii modelul Templului lui Solomon. Așa cum le descrie Charles W. Leadbeater⁵⁸, a cărui mărturie „din interior” este cel puțin discutabilă, dar pe care o vom lua în considerare, întrucât studii științifice pe această temă nu există, fiind sortite a se lovi de secretul care a învăluit permanent această mișcare⁵⁹, ele sunt orientate pe direcția est-vest, în scopul declarat de a se conforma așezării și dimensiunilor Templului lui Solomon.

Unul dintre simbolurile principale ale organizării interioare a Lojilor este redarea bolții cerești prin „diferite culori”, care pot să amintească de semnificația curcubeului în iudaism. Dacă Templul văzut ca o redare fizică a legământului dintre Dumnezeu și poporul lui Israel devine simbolul legăturii dintre Dumnezeu și om în general, atunci această interpretare este cu atât mai legitimă, dat fiind că, la rândul lui, curcubeul este, în viziunea mistică, simbolul aceleiași relații. Altarul (sau, mai corect, altarele) respectă și el așezarea și, la nivel simbolic, scopul din tabernacol.

Cele două coloane amintesc de Stâlpii Gemeni atribuiți lui Seth de egipteni, lui Hermes de greci și lui Solomon de evrei, care, așa cum arătam într-un capitol anterior, reprezintă arhetipuri ale emanației Principiului Masculin și Feminin Primordial sub forma Focului și a Apei, Soarelui și Lunii etc., în funcție de fiecare tradiție. După cum menționam, Kabbalah considera că aceste două elemente au fost urmate de Aer și Pământ, care s-au constituit în învelișuri ale primelor, toate patru fiind reprezentate simbolic prin Tetragrammaton. Printre probele simbolice ale ritualului francmasonic se numără și proba acestor patru elemente (pe care le-am regăsit și în alchimie): focul, apa, aerul și pământul, pe care inițiatul trebuie să le cunoască prin puterea experienței inițiatice.

Sunt menționate și o serie de simboluri combinate a căror semnificație reală pare să se fi pierdut. Astfel, Leadbeater pomeneste de steaua cu șase colțuri – Sigiliul lui Solomon/ Steaua lui David –, care reprezintă divinitatea (redată prin Focul sacru, ceea ce duce, în unele cazuri, la echivalența cu Soarele) și în mijlocul căreia apare, la unele loji masonice, cuvântul „Dumnezeu” (după modelul iudaic YHVH), dar la altele – șarpele care își mușcă coada, simbol eminent alchimic. Totuși, spune același Leadbeater, există loji în care steaua are cinci colțuri și se numește chiar pentagramă. Să ne reamintim aici de semnificația dată pentagramei de Johannes Reuchlin (transformarea tetragrammatonului YHVH – Dumnezeu – în pentagrammaton: YHSVH – Iisus). Mai apare, în unele imagini,

o stea cu șapte colțuri, a cărei semnificație este considerată a fi legată de noțiunile deja analizate în acest studiu – cele șapte emanatii ale divinității și, respectiv, cele șapte trepte pe care trebuie să le urce omul în drumul spre unirea cu Dumnezeu pentru a atinge stadiul perfecțiunii, omul celest (Adam Kadmon?). Ajuns la perfecțiune, Adeptul este „stăpânul celor cinci lumi” (să fie vorba oare de cele cinci lumi ale ezoterismului iudaic?). În acest context, devine evident un alt simbol preluat din ezoterismul iudaic – Scara lui Iacob. Inițiatul masonic urmărește să ajungă la stadiul în care îi devin vizibile lumile eterice revelate patriarhului evreu.

La fel de interesant este faptul, menționat de Leadbeater, că ceremonia aprinderii făcliilor, cu care începe înălțarea Templului simbolic, amintește de cele trei aspecte ale „Marelui Arhitect al Universului”: înțelepciune, putere și frumusețe (Hokhmah, Binah și Tiferet). Acestea constituie manifestarea divinului, fiindcă lucrarea masonului le urmează în ordine inversă, ceea ce este doar firesc, dacă ne gândim că misticul trebuie să mediteze și să contemple Arborele Sefirotic de jos în sus. Mai mult, o altă dovadă a influenței iudaice o regăsim în constatarea că iluminarea nu se poate obține fără prezența focului (Moise pe Muntele Sinai?). Ritualul care cere ca toți officianții să se concentreze, în același timp, asupra aceluiași aspect al divinului, pentru a-l face să coboare pe pământ, amintește atât de meditația kabbalistică, cât și de nevoia efortului colectiv, caracteristică iudaismului. Participarea fiecărui adept la procesul de răspândire a luminii seamănă cu participarea la *Tikkun Olam*. La rândul ei, angelologia francmasonică, ce cunoaște mai multe ranguri – spirite, îngeri, arhangheli –, pare adânc înrădăcinată în concepțiile lui Agrippa von Nettesheim și Giordano Bruno, fiind o clară moștenire a hermetismului renascentist, cu influența iudaică aferentă.

Se poate constata cu ușurință că, încă de la primele interferențe culturale din secolele al XI-lea - al XII-lea, când prin Spania maură au pătruns – ori s-au întors – în Europa preocupările pentru mistere ale antichității, sistematizate

ulterior de hermetismul renescentist, și până la rozicrucianism și francmasonerie, a existat o linie continuă de evoluție a tradiției ezoterice occidentale, care s-a aflat sub influența iudaismului.

Din acest moment însă istoria a luat o nouă turnură. Dacă idealurile hermetice și internaționalismul rozicrucian și francmasonic au dus la apariția iluminismului, tot ele au fost primele sale victime. Prima a căzut în dizgrație filosofia hermetică. Mutarea accentului pe motivațiile umaniste și pe un raționalism științific pragmatic a golit rozicrucianismul și francmasoneria de sensurile ezoterice și le-a transformat în mișcări cu scopuri mai degrabă politice. Pe măsură ce ordinele de acest fel au înflorit, ele și-au pierdut asocierile magice și hermetice, cu toate că, în general, au continuat să respecte ritualuri vechi.

În toată această perioadă un element important l-a constituit secretivitatea. Ea a făcut legătura între Renaștere și începuturile revoluției științifice. Așa cum subliniază Frances Yates⁶⁰, „marii gânditori ai secolului XVII s-au nutrit cu tradițiile renescentiste de gândire ezoterică, de mistică de la înțelepciunea ebraică la cea «egipteană», de cumulara lui Moise cu «Hermes Trismegistus», care a fascinat Renașterea”. Aceste tradiții au supraviețuit în timpul perioadei descrise tocmai prin intermediul societăților secrete. Din acest motiv, o analiză a premiselor înființării Societății Regale britanice nu va fi completă dacă nu ia în considerare influențele ezoterice renescentiste care au acționat asupra spiritelor primilor membri. Dincolo de afilierea lor religioasă normală, ei vedeau divinitatea într-o concepție atotcuprinzătoare – Marele Arhitect al Universului –, care încuraja impulsul științific de a-i cerceta opera. Iar acest fond secret era o moștenire „a acelei tradiții magice și cabalistice de misticism hermetic și ebraic care stau la temeiul Renașterii neoplatonice”.

NOTE

¹ Sau chiar mai devreme, întrucât istoria înregistrează publicarea tratatului alchimic *De compositione alchemiae*, al lui Robert de Chester, în 1144.

² Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 248.

³ John Dee, *Monas Hieroglyphica*, Anvers, 1564.

⁴ Conform lui Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

⁵ Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, idem.

⁶ Citat de Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

⁷ Ceea ce nu înseamnă că succesul lui John Dee a fost de durată. În final, teoriile lui au fost, la rândul lor, renegate de marile personalități politice ale vremii.

⁸ După cum îl descrie Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

⁹ Prima carte a lui Böhme, *Die Morgenröte in Aufgang*, a fost publicată puțin înainte de Manifestele Rozicruciene, în 1612.

¹⁰ Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

¹¹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, idem.

¹² Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, idem.

¹³ Anul nașterii lui Martin Luther rămâne un mister, în condițiile în care el însuși a oscilat toată viața între 1483 și 1484.

¹⁴ Așa cum arătam anterior, Reforma și Contrareforma au avut interese convergente în lupta împotriva imaginarului renescentist, împotriva magiei și, în general, tuturor formelor de ezoterism.

¹⁵ Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 55.

¹⁶ Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

¹⁷ Așa cum arătam într-un capitol anterior, în perioada respectivă exista chiar o interpretare alchimică atât a *Vechiului*, cât și a *Noului Testament*, conform căreia Hristos era adevăratul metal suveran al revelației alchimice.

¹⁸ Publicată de Frances A. Yates, în *Anexa la Iluminismul rozicrucian*, idem.

¹⁹ *Anexa la Iluminismul rozicrucian* al lui Frances A. Yates, idem, p. 262.

²⁰ Anexa la *Iluminismul rozicrucian* al lui Frances A. Yates, idem, p. 269.

²¹ Aceasta nefiind singura contradicție a textului, unde se menționează că Rosenkreutz nu a pornit spre Ierusalim din cauza șubrezeniei trupului său, dar a ajuns la Damasc „zdravăn ca un olandez” (!?).

²² Anexa la *Iluminismul rozicrucian* al lui Frances A. Yates, idem, p. 271.

²³ Anexa la *Iluminismul rozicrucian* al lui Frances A. Yates, idem, p. 272.

²⁴ Anexa la *Iluminismul rozicrucian* al lui Frances A. Yates, idem, p. 276.

²⁵ Langlet du Fresnoy, *Histoire de la Philosophie Hermétique*, 1742, vol. 1, citat de Julius Evola, în *Tradiția hermetică*, idem, p. 259.

²⁶ Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem. Yates ia în considerare contextul istoric și întâlnirile personale ale lui Andreae, care i-au influențat, fără îndoială, evoluția și gândirea. Astfel, cercetătoarea britanică remarcă faptul că textul a fost scris imediat după ce Andreae a asistat la sărbătorile prilejuite de acordarea Ordinului Jartierei lui Frederic de Wurttemberg.

²⁷ Deși semnificațiile rozei și crucii sunt legate, în mod evident, de simbolismul alchimic, și chiar de cel, mai larg, al hermetismului (în *Tradiția hermetică*, Julius Evola arată că „Poarta Hermetică” din Roma conține inscripția *Ad Rosam per Crucem*), pornind de la mult-discutata paralelă cu Cavalerul Crucii Roșii din *Faerie Queene* a lui Edmund Spenser, publicată în 1590 (deci înaintea Manifestelor), Frances A. Yates ajunge la concluzia că în spatele numelui lui Rosenkreutz se află și influența unui moment istoric – acordarea Ordinului britanic al Jartierei lui Frederic al Palatinatului.

²⁸ Ceea ce îl apropie de Giordano Bruno, cu a sa *Cabala del cavallo Pegaseo*.

²⁹ R. de Fluctibus, *Apologia Compendiaria de Rosea Cruce suspicionis & infamia maculis aspersam, veritatis quasi Fluctibus abluens & abstergens*, Leiden (Godfrey Basson), 1616.

³⁰ R. de Fluctibus, *Tractatus Apologeticus Integritatem Societatis de Rosea Cruce*, Leiden (Godfrey Basson), 1617.

³¹ Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

³² Și acest lucru pare să aibă semnificații politice, în opinia lui Frances A. Yates, care subliniază că publicarea în Palatinat a operelor lui Fludd poate fi interpretată ca un act de recunoaștere a sprijinului indirect pe care el l-a adus, prin scrierile sale, politicii Palatinatului (Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem).

³³ *Descrierea statului christianopolitan*, Lazarus Zetzner, Strasbourg, 1619.

³⁴ Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

³⁵ Lucru interpretat de Frances A. Yates ca având legătură directă cu nereușita aventurii boemiene a Electorului Palatin și a soției sale, pe care mișcarea rozicruciană ar fi sprijinit-o prin mijloace subterane (Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem).

³⁶ Andre Nataf citează în *The Wordsworth Dictionary of the Occult* „Fraternitatea Rozicrucienilor de Aur”, înființată în 1710 de Samuel Richter, și multitudinea de ordine cu acest nume apărute în secolele al XIX-lea și al XX-lea.

³⁷ Ceea ce nu vom face, însă, este să urmărim impactul pe care această mișcare l-a avut asupra dezvoltării științelor. Este deja demonstrat (Culianu, Yates) faptul că mulți dintre cei pe care istoria i-a reținut ca fiind deschizători de drumuri în domeniul matematicii, astronomiei, chimiei erau de fapt adepți ai hermetismului și rozicrucianismului, descoperirile lor venind mai mult din intuiția filosofică decât din așa-zisele experiențe științifice.

³⁸ Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem.

³⁹ Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

⁴⁰ Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 228.

⁴¹ Thomas de Quincey, *Historico-Critical Inquiry into the Origins of the Rosicrucians and the Freemasons*, citat de Frances A. Yates, în *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 229.

⁴² Knoop, Jones & Hamer, *Early Masonic Pamphlets*, Manchester, 1945, citat de Frances A. Yates, în *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 233.

⁴³ În același context poate fi menționată și o lojă scoțiană, „The Corrected Scottish Rite” (Ritul scoțian corectat), al cărei ritual de

fondare se referă la Ordinul Cavalerilor Templieri. Influența tradiției templierilor asupra mișcărilor ezoterice și politice ulterioare rămâne un subiect deschis cercetării științifice, până acum fiind abordat mai mult sub formă de speculație în contextul ocultismului modern, fără o analiză pertinentă a surselor documentare.

⁴⁴ Frances Yates arată în *Iluminismul rozicrucian* că referințele directe la Dee au fost cu grijă evitate de francmasonii timpurii, din cauza asocierii lui cu vrăjitoria, care îl făcea, încă, indezirabil în Anglia.

⁴⁵ Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 231.

⁴⁶ Interesantă asemănare cu legenda meșterului Manole!

⁴⁷ Arhiepiscopul de Canterbury făcea, la acea dată, distincția între masonii liberi și vasali (Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem).

⁴⁸ Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem. Aparent, proporția a fost aplicată de Leonardo da Vinci în desenul său plin de semnificații „Omul vitruvian”, dar și de Piero de la Francesca, în „Botezul lui Hristos”.

⁴⁹ Comparația rămâne valabilă chiar și în cazul în care acceptăm varianta opusă, conform căreia Templul lui Solomon ar fi fost construit după imaginea celestă (mult mai puțin vehiculată, așa cum arătam într-un capitol anterior).

⁵⁰ Nataf menționează faptul că, în anul 715, regele Numa emitea, la Roma, un cod al practicilor meșteșugărești ale *tignari*-lor – constructori și dulgheri (Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem).

⁵¹ În acest context, în care meșteșugurile ajung să fie controlate de orașele libere sau de nobilii feudali, devine relevant faptul că un astfel de control a aparținut, printre alții, și Cavalerilor Templieri.

⁵² Conform lui Andre Nataf, cam până în secolul al XVIII-lea, când apar primele organizații create exclusiv pentru apărarea intereselor membrilor (Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem).

⁵³ Mircea Eliade, Henry Corbin.

⁵⁴ Andre Nataf descrie detaliat o astfel de lojă, cu organizarea și obiceiurile ei, în *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem.

⁵⁵ Citat de Charles W. Leadbeater, în *Francmasoneria, Rituri și inițieri*, Editura Herald, București.

⁵⁶ Ceea ce îl apropie de legenda meșterului Manole și, în general, de toată literatura mitologico-legendară de acest tip.

⁵⁷ Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem.

⁵⁸ Charles W. Leadbeater, în *Francmasoneria, Rituri și inițieri*, idem.

⁵⁹ Pe de altă parte, se poate spune că tocmai aceste mărturii „din interior” dau adevărata măsură a fenomenului, întrucât reflectă o realitate, oricât de îndepărtată este ea de sursa și modelul original.

⁶⁰ Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 240.

CONCLUZII

Etapele istoriei biblice sunt privite ca șanse ale mântuirii mereu reînnoite și de fiecare dată ratate în actul deciziei.

Gershom Scholem,
Cabala și simbolistica ei

Moshe Idel demonstrează¹ că iudaismul reprezintă un caz special în istoria religiilor. Dintr-o religie predominant exoterică, așa cum era în fazele inițiale (biblice și rabinice timpurii), el a ajuns să folosească, datorită circumstanțelor istorice, unele dintre cele mai complexe expresii ezoterice cunoscute. Acest proces de arcanizare a adoptat multiple forme. Fiind una dintre cele mai permissive religii în privința misticii, a cărei evoluție a favorizat-o, iudaismul s-a caracterizat astfel printr-o mare varietate a exprimărilor sentimentului mistic. Aceasta a permis și permite cele mai diverse abordări, așa cum rezultă din numărul semnificativ de studii și cercetări existente pe această temă. Totuși, în majoritatea cazurilor accentul este pus pe analizarea experienței mistice, fie din punct de vedere al redării sale literare, fie din cel al tehnicilor folosite. Chiar și în cazul analizei fenomenologice, cercetătorii se opresc de obicei asupra aspectelor practice ale misticii iudaice. De aceea prezentul studiu și-a propus să redea locul convenit unui fenomen mai puțin evidențiat în cercetările de până acum, și anume ocultarea, încercând să se constituie într-o demonstrație a faptului că aceasta reprezintă un fenomen privilegiat al misticismului evreiesc. Concentrându-se pe urmărirea evoluției unor modele de ocultare, studiul arată că această predilecție pentru ocult, caracteristică iudaismului, pe care Kabbalah a dus-o la forme extreme, a avut un impact decisiv asupra ezoterismului și, în general, asupra gândirii europene

din perioada Renașterii, și implicit asupra unor mișcări secrete ulterioare, ce au influențat istoria politică.

Pentru a reliefa fenomenul ocultării, cercetarea a pornit de la definiția „adevăratei dialectici a sacrului”, conform căreia prin însuși faptul de a se arăta sacrul se ascunde. Fiind legată, prin definiție, de mister, mistica presupune (re)descoperirea unuia sau mai multor elemente oculte. Pornind de la elementele sale de bază am constatat că, deși se lasă greu cuprinsă în definiții, mistica, sau, mai degrabă, experiența mistică, are trăsături caracteristice care pot fi identificate în cadrul tuturor celor șase religii fundamentale – iudaismul, creștinismul, islamismul, hinduismul, budismul și taoismul. Constând într-o mișcare de autodepășire a stării „normale”, a realității imediate, aparente, pentru a tinde, percepe, și în final cunoaște, realitatea absolută, misticismul universal are în vedere relația omului cu divinitatea, văzută esențialmente ca una a coparticipării, de tip „Eu-Tu”, dar și ca un *mysterium tremendum*, precum și lanțul cauzal, în mod evident, privit diferit de fiecare religie în parte.

Întrucât, oricât de mare ar fi intensitatea și profunzimea contactului cu divinul, această experiență are un sens din ce în ce mai puțin delimitat și mai greu de descris, fiindcă prin natura sa obiectul său transcende acele categorii de subiect și obiect pe care le presupune orice definiție, mistica operează cu simboluri. Există astfel de simboluri particulare, precum Ierusalimul fizic și ceresc sau căsătoria lui Dumnezeu cu lumea (în iudaism și creștinism), și simboluri universale, precum misticul văzut ca pelerin, Centrul Lumii și Muntele Polar văzute ca spațiul unde este posibilă uniunea cu divinul, apele văzute ca reprezentare a celor lumești și celor cerești, numerele văzute ca imagine a proceselor divine.

Indiferent dacă revelația are loc brusc sau ca rezultat al efortului mistic, în toate cele șase religii fundamentale cel care atinge divinul își redescoperă originile existențiale și cunoaște o moarte inițiativă, urmată de o prefacere/reînnoire/renaștere. Toți misticii știu că simțurile sunt înșelătoare și că pentru

a depăși realitatea aparentă trebuie să le ignore în încercarea de a obține o stare mistică dualistă² sau unitivă³. De aceea, privită din perspectiva psihologică experiența lor este una a deautomatizării, fiind compusă din modalitatea de a exprima sentimentul mistic, dar și din reacția la această experiență, ceea ce poate duce adesea la pierderea controlului și, respectiv, la stări patologice, care au dat ocazia psihiatrilor să se implice în explicarea fenomenului mistic.

Deși tipurile de abordare variază de la una la alta, pendulând între poziții extreme de genul „divinul este și nu este”, precum în cazul budismului (sau chiar „nu este nici, nici”, în varianta Zen), și „divinul este și, și”, precum în cazul hinduismului, toate misticile au un caracter preponderent apofatic. Dacă orice teologie destinată omului obișnuit oferă o viziune catafatică asupra divinității, prin contrast, ocupându-se în aceeași măsură de vizibil și de invizibil, pentru a depăși aparența în drumul spre esență, mistica pornește de la negație încercând să descopere ceea ce e dincolo de ea.

Deși sistemele de gândire diferă, uneori radical, iar reprezentarea divinului poate cunoaște forme extrem de variate, practic în toate cele șase mistici fundamentale preocuparea misticului este să analizeze relația dintre divinitate văzută ca Unu și lumea văzută ca manifestare a acesteia, sub forma Multiplului. Orice demers mistic se constituie din două componente: încercarea de a ajunge de la Multiplu la Unu și efortul de a determina manifestarea sau dezvăluirea Unului în Multiplu. Firește, trecerea dintre cele două planuri și relația dintre cele două regimuri poate cunoaște forme specifice fiecărei religii și chiar fiecărui mistic în parte, tot așa cum căutarea Unului se poate face prin eliminarea Multiplului sau prin cufundarea în el, în funcție de felul cum sunt interpretate cele două concepte în fiecare caz. Totuși, așa cum rezultă din scrierile lor, în încercarea de a determina natura lui Dumnezeu toți misticii par să fi ajuns la o concluzie comună: divinul este necreat, omniprezent și incognoscibil.

Cum scopul exercițiului mistic este atingerea divinității, pentru a parcurge drumul de la aparență la esență misticul are nevoie de o rețetă, pe care o găsește cel mai adesea în textul sacru al religiei sale. Cu toate diferențele de viziune inerente și cu toate că în interpretarea fiecărui mistic semnificația textelor se relativizează și mai tare, majoritatea misticilor par să fi găsit soluții asemănătoare, din moment ce am putut identifica un număr de șapte pași comuni tuturor celor șase mistici fundamentale, dintre care patru sunt accesibili tuturor, fiind ai credinței, și trei – numai inițiatului, fiind ai misticii. Astfel, primul pas al călătoriei interioare îl constituie distincția între ego și adevărata natură existentă în stare latentă în fiecare dintre noi, singurul loc unde este posibilă receptarea lui Dumnezeu, al doilea este detașarea de dorință și de preferințe, care constituie tot atâtea atașamente față de lume, al treilea îl constituie renunțarea la cele pământești, iar al patrulea este adoptarea unei atitudini de devoțiune și umilință. Dintre pașii mistici, primul este eliberarea de gânduri, obținută prin contemplare (văzută ca o concentrare a gândului, și nu ca o vacantare totală a minții), al doilea îl constituie redirecționarea atenției prin meditație (înțeleasă ca o preservare a stării de uniune cu divinul în viața de zi cu zi), iar al treilea, invocarea divinității. Acesta din urmă este legat, inevitabil, de Logos (în accepția antică, desemnând rațiunea profundă a celor ce sunt (Dumnezeu) și a celor ce există (lumea)). Deși există diferențe firești între interpretările și importanța acordate de fiecare religie Logos-ului, elementul comun pe care îl regăsim în toate misticile este conceperea numelui lui Dumnezeu ca supremă concentrare a puterii divine. Aici intervine, de fapt, legătura misticii cu magia, pe care în sensul ei ritualic (menit a facilita uniunea cu divinitatea, dar și manifestarea capacității demiurgice căpătate de mistic o dată cu reușita acestei întreprinderi) o regăsim în toate cele șase mistici fundamentale.

Relația misticului cu Dumnezeu nefiind univocă, divinul poate participa, la rândul său, la procesul uniunii, fie prin

intermediari (îngeri sau demoni), fie pe două căi directe: grația și maestrul. Cu excepția budismului, care nu cunoaște conceptul, grația apare în mysticile fundamentale în două variante: ca dar al lui Dumnezeu sau ca rezultat al strădaniei misticului. Dacă în cazul taoismului nu există decât cea din urmă, în restul religiilor apar ambele variante, prima fiind preponderentă în islamism, iar a doua – în creștinism și hinduism. În iudaism importanța lor este egală. În ceea ce privește maestrul, în mod surprinzător iudaismul este singura religie care, în încercarea de a păstra mystica în interiorul său, subliniază necesitatea absolută a unui ghid spiritual. Mysticii creștini opinează că e adesea preferabil să fii propriul tău învățător, cei islamici – că, deși maestrul este necesar, el poate veni atât sub forma unui om realizat (văzut ca o întrupare a divinității), cât și sub forma îndrumării directe, interioare, a lui Dumnezeu, iar cei hinduși, budiști și taoiști consideră în egală măsură valabile toate cele trei soluții. Pe de altă parte, cu diferențele de rigoare, în toate cele șase religii rezultatul experienței mystice (evident, în cazul reușitei) este iluminarea și eliberarea, implicând prin aceasta renașterea sinelui.

Analiza comparativă a celor șase mystici fundamentale arată că una dintre caracteristicile principale ale mysticismului universal constă în dimensiunea sa etică. Fundamentală în cazul iudaismului, importanța eticii în exercițiul mistic individual sau comunitar poate fi identificată în măsură mai mare sau mai mică atât în religiile pentru care acesta a constituit punctul de pornire – creștinismul și islamismul –, cât și în cele orientale – hinduismul, budismul și taoismul –, cu care nu a avut o interferență directă.

Cu toate că, așa cum menționam mai sus, în faza sa inițială iudaismul a fost o religie eminamente exoterică, forme ale unui ezoterism iudaic de tip extatic au existat încă din secolul I î.e.n. După cum rezultă din literatura referitoare la Palatele Cerești, bazată pe viziunea celestă din *Iezechiel 1*, acestea constau în speculații cu privire la „opera carului” și vizau contemplarea Tronului Gloriei. Un al doilea tip de mysticism,

teosofico-teurgic, s-a dezvoltat începând aproximativ din secolul al IV-lea e.n., pe baza sistemului cosmogonic propus de o carte apărută nu se știe de unde, în secolul al II-lea sau al III-lea e.n., *Sefer Yetsirah* (*Cartea Creației*). Cele două tendințe mistice și-au găsit apogeul religios cu precădere între secolele al XII-lea și al XVII-lea, în mișcarea care a rămas în istorie sub numele de Kabbalah. Noțiunile și conceptele vechi – *Sefirot*-urile, numerele primordiale corespunzând celor zece porunci, dar și celor zece atribute ale divinității, precum și *căile înțelepciunii*, constituite din combinarea acestora cu cele douăzeci și două de litere ale alfabetului ebraic – au căpătat, o dată cu apariția *Sefer ha-Zohar* a lui Moses de Leon (secolul al XIII-lea), noi valențe într-un sistem din ce în ce mai coerent. *Sefer ha-Zohar* este o călătorie mistică prin *Torah*, prin legea și prin mitologia iudaică, reprezentând teosofia iudaică, doctrina mistică al cărei principal scop este cunoașterea și descrierea lucrării misterioase a divinității. Din această perspectivă, se poate spune că, dacă *Torah* învață CE trebuie făcut, iar *Talmudul* spune CUM trebuie făcut, atunci Kabbalah arată DE CE trebuie făcut. Această idee a fost susținută de evoluția concepțiilor kabbalistice, ce și-au găsit o a doua epocă de glorie în mistica lui Isaac Luria (secolul al XVI-lea), care a propus o cosmogonie a cărei validitate a fost recent demonstrată științific de teoria *Big-Bang*-ului. Dacă până în 1492 misticismul evreiesc punea accentul pe înțelegerea Creației în scopul posibilității întoarcerii la perfecțiunea originală, după expulzarea evreilor din Spania centrul de interes al mysticilor s-a mutat asupra redempțiunii. Sub influența lui Luria, dimensiunea etică a iudaismului s-a accentuat prin dezvoltarea conceptului efortului comun, prin care fiecare mistic (și nu numai) își aduce contribuția la repararea universală a lumii. Un al treilea moment-cheie în istoria Kabbalei l-a constituit apariția hasidismului, inițiat de Baal Shem Tov în Polonia (în secolul al XVIII-lea). Propunând cunoașterea lui Dumnezeu nu prin studiul *Torei*, ci prin vederea lui în tot ceea ce există, precum și manifestarea credinței prin muzică și dans, acesta a încercat să exprime experiența mistică

în termenii psihologici ai experienței umane obișnuite, asigurând misticismului o funcție socială. Din perspectiva istorică, se poate deci observa că fenomenul ocultării a cunoscut o evoluție inițial ascendentă, pentru ca mai apoi interesul pentru această formă de ezoterism să scadă.

Prima și cea mai importantă formă de ocultare din mistica iudaică pornește de la interpretarea textului sacru, indiferent dacă exegetul mistic găsește în text semnificații ascunse sau, din contră, îl folosește ca pretext pentru legitimarea propriilor gânduri și ceea ce rezultă din analiza sa este o creație nouă. În procesul căutării sensului ultim, este permisă orice alunecare a sensului tangibil, astfel încât expuneri aparent enigmatice ajung să fie explicabile prin parabole chiar și mai de neînțeles decât sintagmele pe care ar trebui să le explice. În plus, ordinea firească este inversată, noțiunile confundându-se cu simbolurile. Gershom Scholem identifică trei principii de bază în exegeza mistică iudaică: cel al numelui lui Dumnezeu, cel al *Torei* ca organism și cel al nesfârșitei bogății de sensuri a textului sacru. Dar realitatea textelor kabbalistice este mult mai complexă. Misticii evrei nu au căutat în *Tanach* reprezentarea alegorică a unor idei filosofice, ci o reprezentare simbolică a procesului vieții divine. Astfel s-a ajuns la teoria celor patru straturi ale tălmăcirii – literal, haggadic, filosofico-allegoric și mistico-teosofic –, întâlnite, de altfel, atât în creștinism, cât și în islamism. Formele ocultării semnificației textului sacru variază, de la concepții subtile, precum considerarea că prin vocalizare⁴ misticul participă la o con-creație umano-divină a *Torei*, și până la variante fizice, precum ideea că din *Torah* lipsește o literă sau chiar două cărți, justificându-se astfel starea imperfectă a lumii. Duse la extrem, unele teorii kabbalistice propun chiar cifre exacte: există șaptezeci de sensuri în spatele fiecărui cuvânt și șase sute de mii de chei pentru citirea *Torei*. Ceea ce este comun tuturor acestor concepții este ideea pierderii legăturii cu Dumnezeu, a cărui căutare a determinat evoluția fenomenului ocultării.

A doua formă specifică a acestui fenomen de ocultare este cea experiențială. Aici apar, în realitate, două variante: există experiențe ale ocultării și ocultări ale unor experiențe. Din prima categorie fac parte câteva modele clasice, precum revelația lui Moise pe Muntele Sinai și a focului divin în fața celor doi rabini, Iohannan ben Zakkai și Eleazar ben Arak, care studiau „opera carului”. Din a doua categorie putem enumera intrarea în Paradis a celor patru rabini, Akiva, Ben Zoma, Ben Azzai și Elisha (Aher), din care numai primul a intrat și a ieșit sănătos, și în aceeași măsură povestea împrumutată din mitologia iudaică (sau chiar canaanită, după unii cercetători) a demonicei Lilith. Există însă și un al treilea tip de ocultare, neîncadrabil în nici una dintre cele două categorii de mai sus, și anume ocultarea fizică, ce privește atât obiecte (Chivotul Legii), cât și persoane (Shabbatai Zvi).

A treia și cea mai interesantă formă a fenomenului de ocultare este magia literelor și numerelor. Acceptată într-o oarecare măsură în cadrul religios, magia iudaică a fost în mare măsură ritualică și inițiatică, deși a cunoscut uneori și aplicații practice universale (chiromanție și preziceri de diverse feluri). Astfel, mulți kabbaliști au utilizat puterea literelor și a numerelor divine în încercarea de a obține atingerea, uniunea și cunoașterea divinului. Au existat, în același timp, ritualuri exclusiv spirituale, care se petreceau numai în mintea misticului, dar și ritualuri fizice, care presupuneau mișcarea după rețete prestabilite. Cele mai cunoscute metode magice utilizate la descifrarea textului sacru au fost, fără îndoială, *gematria*, *temurah* și *notarikon*. Inițial, sensul lor era acela de a oferi baza unei analize hermeneutice, dar acest sens a fost complet inversat, ajungând să fie folosite pentru a codifica. (În mâna ezoteriștilor creștini, cele trei metode au devenit sursa criptografiei moderne.) Un alt model de magie adesea greșit interpretat (chiar și în interiorul iudaismului) este fabricarea Golemului, de multe ori văzut ca o probă practică. În realitate, în forma sa originală era vorba de manifestarea exclusiv spirituală a capacității demiurgice conferite de reușita

experienței mistice, prin paralelizarea procesului creației divine într-o măsură limitată (fără suflare).

În mod firesc, tocmai acest aspect magic al Kabbalei a făcut-o să capete, în contextul mai larg al redescoperirii tradiției hermetice de către filosofi europeni medievali, un loc aparte în dezvoltarea gândirii occidentale. Din analiza motivelor principale ale hermetismului reiese clar influența iudaică pe care acesta a cunoscut-o încă de la început, de la apariția, prin secolele al II-lea - al III-lea e.n., a primului text, *Corpus Hermeticum*. Magia erotică, pe care renașcentiștii au dus-o la forme extreme, dovedește la rândul său, la o privire mai atentă, prezența unei întregi serii de elemente iudaice, în special în privința angelologiei și demonologiei. Astrologia și alchimia, științe în fond universale, includ în forma lor hermetică, ce și-a avut apogeul în perioada Renașterii și în special a Reformei, multe dintre simbolurile misticismului evreiesc, deși, spre deosebire de acesta, au dat uneori experienței un sens fizic.

Urmărind filiera prin care Kabbalah a pătruns în creștinism, se constată că primele contacte au avut loc chiar în perioada constituirii sale ca o mișcare, în secolul al XIII-lea, când Raymon Lull a preluat de la kabbaliști un număr de concepții pe care le-a înglobat într-un sistem ce includea, în același timp, elemente creștine și islamice, în încercarea de a-i da o dimensiune universală. Totuși, se consideră că pătrunderea Kabbalei în creștinism a avut loc o dată cu adoptarea noțiunilor ei de către Giovanni Pico de la Mirandola, care le-a preluat ca atare și le-a aplicat creștinismului, în efortul general al vremii de a da o dimensiune ezoterică acestuia din urmă. Însă adevăratul părinte a ceea ce avea să devină Cabala creștină a fost, fără îndoială, Johannes Reuchlin, care a studiat în profunzime misticismul ebraic, reușind să propună o variantă creștină coerentă – și fascinantă – a Kabbalei.

Mergând mai departe pe firul istoriei, se observă că această Cabală creștină a fost adoptată, cu același entuziasm, de un adept al imaginarii renașcentist aflat pe cale de

dispariție, ca Giordano Bruno, dar și de un călugăr care se opunea fățiș magiei, fiind, în același timp, un mare vrăjitor, ca Johann Trithemius. Totuși, nici unul dintre cei care au practicat această formă de ezoterism nu a adus idei noi majore. Alte două personalități ale epocii, Cornelius Agrippa von Nettesheim și Christian Knorr von Rosenroth, au oferit contemporanilor și au lăsat posterității câteva culegeri de texte kabbalistice traduse, punându-le astfel la dispoziția tuturor, fără însă a le îmbogăți cu noi semnificații.

O evoluție mai puțin obișnuită a avut-o Cabala creștină în Anglia și Germania, unde practicanții săi, dintre care cel mai important pare să fi fost John Dee, au combinat-o cu astrologia și alchimia hermetică. În acest fel s-au creat premisele apariției Manifestelor Rozicruciene⁵ (în care influența iudaică este demonstrabilă pe text), despre care cercetătorii sunt de acord că propuneau o reformă educațională. Deși este clar că pentru adevărații rozicrucieni, adică pentru cei care au îmbrățișat concepțiile Manifestelor, aspectul cel mai important al mișcării a fost cel religios, Frances A. Yates argumentează că în realitate întreaga mișcare rozicruciană a avut încă de la început un substrat politic implicit și bine organizat, menit a aduce pe tronul Boemiei pe Electorul Palatin, iar semnificațiile ezoterice erau destinate în fapt justificării oculte a unui act politic. În acest fel, calitățile oculte ale Kabbalei au ajuns să determine implicarea ei indirectă, dar importantă, în istoria Europei. Dacă adevărata mișcare rozicruciană s-a terminat la scurt timp după apariție⁶, această implicare a Kabbalei în istoria politică s-a continuat prin intermediul francmasoneriei. Născută din breslele medievale ale constructorilor (masoni), prin preluarea mitului și a ritualului inițiativ al acestora în scop speculativ, și influențată de rozicrucianism, francmasoneria, în ale cărei practici ritualice se pot identifica o mulțime de elemente iudaice, a dus mai departe visul schimbărilor politice într-o Europă aflată în plină revoluție științifică.

Dacă teoria influenței Kabbalei asupra unor mișcări secrete care s-au implicat în istoria politică a Europei – între

care rozicrucianismul și francmasoneria sunt doar cele mai importante – este general acceptată, prezentul studiu a încercat să se constituie într-o demonstrație a faptului că acest lucru se datorează în mod special predilecției Kabbalei pentru ocult. Această predilecție, preluată și dusă la forme extreme de ezoterismul creștin, a fascinat societatea medievală, avidă după orice formă de ocultism, și a constituit baza filosofică a mișcărilor inițiatice care au determinat evoluția istorico-politică a Occidentului.

NOTE

¹ În *Radical Hermeneutics*, idem.

² Ajungerea la un stadiu în care, deși conștient de cele din jurul lui, misticul reușește să-și păstreze, în paralel, starea de nemișcare interioară.

³ Atingerea unei unități *per se* a eului conștient cu obiectele înconjurătoare, într-o senzație aproape fizică.

⁴ Alfabetul ebraic conține numai consoane.

⁵ În anul 1614.

⁶ În anul 1620, Ordinele Rozicruciene care au urmat și cele care pretindeau, fără a avea o bază reală, filiațiunea din autorii Manifestelor, au fost doar imitații, de cele mai multe ori nereușite.

BIBLIOGRAFIE

A.

Alphabet of Ben Sira, trad. Norman Broznick, in Stern, David & Mirsky, Mark Jay, *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1990

Babilonian Talmud, (The), trad. I. Epstein, Londra, Socino Press, 1978

Bhagavad Gita, Editura Informația, București, 1992, traducere, comentariu și note de Sergiu Al-George

Bhagavad Gita, (The), trad. Eknath Easwaran, Tomales, CA.: Nilgiri Press, 1985

Biblia sau Sfânta Scriptură, GBV, 1989

Bodhidharma, The Zen Teaching of Bodhidharma, trad. Red Pine, New York, North Point Press, 1987

Dhammapada, (The), trad. John Richards, Pembrokeshire (UK), 1993

Lenten Triodion, (The), trad. Mother Mary & Archimandrite Kallistos Ware, London: Faber and Faber, 1977

Sefer Ha-Razim, the Book of Mysteries, trad. Michael A. Morgan, Chicago, Scholars Press, 1983

Trismegistus, Hermes, Corpus Hermeticum, Editura Herald, București

Upanishads, (The), trad. Eknath Easwaran, Tomales, CA: Nilgiri Press, 1987

Zohar, Le Livre de la Splendeur, Paris, Editions du Seuil, 1980

B.

Agrippa, Henry Cornelius, *Three Books of Occult Philosophy*, trad. J. Freake, ed. D. Tyson, St. Paul (Minn), 1997

Al-Kader, 'Abd, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, Albany, New York, State University of New York Press, 1995

Areopagitul, Sfântul Dionisie, *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996

Ashlag, Yehuda L., *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, trad. Levi I. Krakovsky, New York, Press of the „Research Centre of Kabbalah” for the Dissemination of the Study of Kabbalah, 1969

Ashlag, Yehuda L., *Kabbalah: A Gift of the Bible*, trad. Levi I. Krakovsky, Research Centre of Kabbalah, Jerusalem-New York
 Böhme, Jacob, *The Aurora*, trad. John Sparrow, Londra, 1656, ed. C.J. Barker și D.S. Hehner, Londra: John M. Watkins, 1914; reeditată de James Clarke, 1960

Böhme, Jacob, *The Supersensual Life*, trad. William Law
 Conway, Anne, *Principia Philosophiae Antiquissimae & Recentissimae*, Amsterdam, 1690, trad. & ed. Allison P. Coudert & Taylor Corse, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, 1996

Cross, Saint John of the, *Ascent of Mount Carmel*, trad. E. Allison Peers

Cusa, St. Nicholas of, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, trad. Hugh Lawrence Bond, Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 1997

Eckhart, Meister, *Meister Eckhart: Selected Writings*, trad. Oliver Davies, New York, Penguin Books USA, Inc., 1994

Foligno, St. Angela of, *Angela of Foligno: Complete Works*, Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 1993

Gupta, Mahendranath, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, trad. Swami Nikhilananda, New York, Ramakrishna-Vivekananda Center, 1942, 1948, 1958

Ha-Kohen, Isaac ben Jacob, Rabi, *Treatise on the Left Emanation*, trad. Ronald C. Kiener, în Dan, Joseph, *The Early Kabbalah*, New York, Paulist Press, 1986

Ibn 'Ata'Allah, Ahmad, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, trad. Mary Ann Koury Danner, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1996

Luzzato, Moses, *General Principles of the Kabbalah*, Research Center of Kabbalah, Jerusalem-New York

Nazianzus, St. Gregory of, *Orations*, traduse în limba engleză sub supravegherea editorială a lui Philip Schaff și Henry Wace Pico de la Mirandola, Giovanni, *Raționamente sau 900 de teze, Despre demnitatea omului*, trad. Dan Negrescu, Editura Științifică, București, 1991

Prabhavananda, Swami & Isherwood, Christopher, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, New York, New American Library, 1953

Rinpoche, Sogyal, *The Tibetan Book of Living and Dying*, New York, Harper Collins Publishers, Inc., 1993

Rumi, Jalaluddin, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, trad. W.M. Thackston, Jr. Putney, Vermont, Threshold Books, 1994

Rumi, Jalaluddin, *The Essential Rumi*, trad. Coleman Barks și John Moyne, New York, Harper Collins Publishers, 1995

Rumi, Jalaluddin, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, trad. William C. Chittick, Albany, New York, State University of New York Press, 1983

Siena, St. Catherine of, *Catherine of Siena: The Dialogue*, trad. Suzanne Noffke, O.P. Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 1980

Tzu, Chuang, *The Way of Chuang Tzu*, trad./ed. Thomas Merton, New York, New Directions Publishing Corporation, 1965

Tzu, Lao, *Cultivating Stillness: A Taoist Manual for Transforming Body and Mind*, trad. Eva Wong, Boston, Shambhala Publications, Inc., 1992

Tzu, Lao, *Tao Te Ching*, trad. Gia-Fu Feng & Jane English, New York, Vintage Books, 1972

Tzu, Lao, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, trad. Brian Walker, New York, Harper Collins Publishers, 1992

Vasishtha's Yoga, trad. Swami Venkatesananda, Albany, New York, State University of New York Press, 1993

Zi, Lao, *Cartea despre Dao și Putere*, cu ilustrări din Zhuang Zi, trad. Dinu Luca, Editura Humanitas, București, 1993

C.

- Aryeh, Dovid Shlomo ben, *Astrologia Teosophia*, eseu on-line
 Biale, D. & Scholem, Gershom, *Kabbalah and Counter-History*,
 Cambridge, Mass., 1982
- Bindel, E., *Mistica numerelor. O contemplație spirituală a lumii*,
 trad. Radu Duma, Editura Herald, București
- Blaga, Lucian, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronda, Alba-Iulia
 - Paris, 1994
- Blumenthal, David, *Understanding Jewish Mysticism: A Source
 Reader*, vol. 1-2, Hoboken, New York, Ktav Publishing House,
 1978, 1982
- Buber, Martin, *Hasidism*, New York, 1948
- Buber, Martin, *Tales of the Hasidim: Early Masters*, New York,
 1964
- Canseliet, E., *La Tour Saint-Jacques*, no. 11-12, 1957
- Certeau, Michel de, *Fabula mistică, secolele XVI-XVII*, trad. Magda
 Jeanrenaud, Editura Polirom, Iași, 1996
- Chernus, Ira, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the
 history of *Midrash*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1982
- Cohn-Sherbok, Dan, *Mistica iudaică*, trad. Sanda și Gheorghe
 Lepoev, Editura Hasefer, București, 2000
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*,
 trad. Ralph Manheim, Princeton, New Jersey, Princeton University
 Press, 1969
- Coudert, Allison P., *Alchemy: The Philosopher's Stone*, Boulder
 CO, Shambhala, 1980
- Coudert, Allison P., *Newton and the Rosicrucian Enlightenment*,
 în *Newton and Religion*, ed. Richard H. Popkin & James E. Force,
 Dordrecht Kluwer Academic Publishers, 1999
- Crowley, Aleister, *Gematria*, în revista *The Equinox*, volumul 5
- Culianu, Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo*, trad. Gabriela
 și Andrei Oișteanu, Editura Nemira, București, 1994
- Culianu, Ioan Petru, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, trad. Dan
 Petrescu, Editura Nemira, București, 1994
- Culianu, Ioan Petru, *Experiențe ale extazului*, trad. Dan Petrescu,
 Editura Nemira, București, 1998

Culianu, Ioan Petru, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, trad. Mihaela Gliga, Mihai Moroiu, Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1996

Dan, Joseph, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York-Londra, New York University Press, 1987

David-Neel, Alexandra, *Cu mistici și magicieni în Tibet*, trad. Vasile Fulga, Editura Europolis '90, Constanța, 1992

David-Neel, Alexandra, *Tainele învățăturilor tibetane*, trad. Nicolae Constantinescu, Editura Nemira, București, 1995

Deikman, Arthur, *Deautomatization and the Mystic Experience & Bimodal Consciousness and the Mystic Experience* – eseuri on-line

Dobbs, Bryan Griffith, *Jewish „Kabbalah” and Christian „Cabala”*, eseu on-line

Dresner, S., *The Zaddik*, Northvale, New Jersey, Jason Aronson, 1994

Duran, Ali, *Levels of Meaning in Holy Scripture: The Holy Qu’ran*, eseu on-line

Eco, Umberto, *Lector în fabulă*, trad. Marina Spalas, Editura Univers, București, 1991

Eco, Umberto, *Pe urmele limbii perfecte în cultura europeană*, trad. Daniela Bucșă, Editura Pontica, Constanța, 1996

Eco, Umberto, *Limitele interpretării*, trad. Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Editura Pontica, Constanța, 1996

Eliade, Mircea & Culianu, Ioan Petru, *Dicționar al religiilor*, trad. Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1993

Eliade, Mircea, *Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987

Eliade, Mircea, *Images and Symbols*, New York, 1969

Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Editura Științifică, București, 1991

Eliade, Mircea, *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, Spring Publishing, 1994

Eliade, Mircea, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago-Londra, 1971

- Eliade, Mircea, *Yoga, Immortality and Freedom*, New York, Pantheon Books, 1958
- Elwood, Robert S., Jr., *Mysticism and Religion*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1980
- Evola, Julius, *Tradiția hermetică*, trad. Ioan Milea, Editura Humanitas, București, 1999
- Fine, L., *Safed Spirituality*, New York - Ramsey - Toronto, 1984
- Fishbane, M., *The Garments of Torah*, Bloomington, 1989
- Forman, Robert K.C. (Program in Religion, Hunter College, CUNY), *What Does Mysticism Have to Teach Us about Consciousness?* Draft for Tucson II Conference Proceedings, „Towards a Science of Consciousness 1996”, publicată în *JCS*, 5, nr. 2 (1998)
- Fulcanelli, *Misterul catedralelor și interpretarea ezoterică a simbolurilor hermetice ale Marii Opere*, trad. Dan Alexe, Editura Nemira, București, 1997
- Gavriliuță, Nicu, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Editura Polirom, Iași, 2000
- Ghyka, Matila C., *Filosofia și mistica numărului*, trad. Dumitru Purchinescu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998
- Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, trad. Henrietta Szold, Paul Radin & Boaz Cohen, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1909-1938
- Ginzberg, Louis, *On Jewish Law and Lore*, New York, 1970
- Gottlieb, E., *Studies in Kabbalistic Literature*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1976
- Graves, Robert & Patai, Raphael, *Hebrew Myths*, New York, Anchor Books, 1989
- Greer, John Michael, *An Introduction to the Corpus Hermeticum*, eseu on-line
- Grünwald, Ithamar, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, Leiden & Cologne, E.J. Brill, 1980
- Guénon, René, *Le Roi du Monde*, Paris, Editions Traditionnelles, 1950
- Guénon, René, *Omul și devenirea sa după Vedanta*, trad. Maria Ivănescu, Editura Antet, București, 1995
- HaKohain, Yakov Leib, *The Influence of Kabbalah on the West*, eseu on-line

Halperin, David J., *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven, American Oriental Society, 1980

Hickey, Tom, *Mystical Elements in Early Christianity*, eseu on-line

Hollenback, Jeff Byron, *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 1996

Hood, Ralph W., Jr., *The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience*, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1975, vol. 14

Huizinga, Johan, *Amurgul Evului Mediu*, trad. H.R. Radian, Editura Univers, București, 1970

Idel, Moshe, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, în *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, ed. Alfred L. Ivry, Elliot R. Wolfson, Allan Arkush, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1998

Idel, Moshe, *Cabala ed Erotismo, Metafore e pratiche sessuali nella Kabbalah*, trad. Tiziana Villani, Milano, Mimesis, 1996

Idel, Moshe, *Cabbala, Nuove prospettive*, trad. Fabrizio Lelli, Florența, Editrice La Giuntina, 1996

Idel, Moshe, *Mesianism și mistică*, trad. Ticu Goldstein, Editura Hasefer, București, 1996

Idel, Moshe & Perani, Mauro, *Nahmanide essegeta e cabbalista*, Florența, La Giuntina, 1998

Idel, Moshe, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, în *Ermeneutica e Critica*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1998

Idel, Moshe, *Saturn and Sabbatai Tzevi: A New Approach to Sabbateanism, Toward the Millennium, Messianic Expectations from the Bible to Waco*, ed. Peter Schafer și Mark R. Cohen, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1998

Idel, Moshe, *Some Concepts of Time and History in the Kabbalah, Jewish History and Jewish Memory*, Brandeis University Press, Hannover & London

Idel, Moshe, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, New York, Albany, 1988

- Idel, Moshe, *The Mystical Experiences in Abraham Abulafia*, Albany, Suny Press, 1988
- Idel, Moshe, *The Primordial Wisdom: The Philosophers' Quest*, curs, Universitatea Ebraică din Ierusalim (HUJI), 1991
- Idel, Moshe, *The Primordial Light: The Ecstatic's Quest*, curs, Universitatea Ebraică din Ierusalim (HUJI), 1991
- Idel, Moshe, *Pardes: From Sefirot to Demonology*, curs, Universitatea Ebraică din Ierusalim (HUJI), 1991
- Jacobs, Louis, *The Palm Tree of Deborah* by Moses Cordovero, Brooklyn, New York, Sepher Hermon Press, 1981
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books, Canada, și *A Suggestion about Mysticism*, în *Understanding Mysticism*, Image Books, Garden City, 1980
- Julia, Didier, *Dictionnaire de la philosophie*, Larousse, Paris, 1991
- Kaplan, Aryeh, *Meditation and Kabbalah*, Northvale, New Jersey, Jason Aronson, 1983
- Katz, S.T., *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, 1978
- Kinney, Jay, *Esoterica: Overlooked and Undervalued*, eseu on-line
- Leadbeater, Charles W., *Francmasoneria. Rituri și inițieri*, trad. Victoria Comnea și Dan Dumbrăveanu, Editura Herald, București
- Levi, Eliphas, *Transcendental Magic*, trad. Arthur Edward Waite, Londra, Bracken Books, 1995
- Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, 1993
- Lukoff, David, *The Diagnosis of Mystical Experience With Psychotic Features* – eseu on-line
- Lupașcu, Silviu, *Sfinți Ascunși, Călăuzitori de Măgari*, Editura Fides, Iași, 1998
- Matt, Daniel C., *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, New York, Harper Collins Publishers, 1995
- Matt, Daniel, *Zohar: The Book of the Enlightenment*, New York - Ramsey - Toronto, 1983
- Merzel, Dennis Genpo, *The Eye Never Sleeps: Striking to the Heart of Zen*, Boston, Shambhala Publications, Inc., 1991

- Nasr, Sayyed Hossein, *Three Muslem Saints*, Caravan, 1976
- Nataf, Andre, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, W&R Chambers, 1991
- Neher, André, *Moïse et la vocation juive*, Paris, Edition du Seuil, 1956
- Olender, Maurice, *Limbile Paradisului, Arieni și Semiți: un cuplu providențial*, trad. Ion Doru Brana, Editura Nemira, București, 1999
- Otto, Rudolf, *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, trad. Bertha L. Bracey, Richenda C. Payne, New York, Macmillan, 1932
- Papus, *Știința secretă, Kabbala*, trad. Radu Duma, Editura Herald, București
- Parrinder, G., *Mysticism in the World's Religions*, Oxford, Oneworld Publications, 1995
- Patai, Raphael, *The Hebrew Goddess*, ed. 3, New York, KTAV Publishing House, 1978
- Pauwels, Louis și Bergier, Jacques, *Dimineața magicienilor. Introducere în realismul fantastic*, trad. Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1994
- Pânzaru, Ioan, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iași, 1999
- Proto, Antonino, *Tradizione Ermetica, magia e religione nel Rinascimento italiano*, eseu on-line
- Rappoport, Angelo S., *Myth and Legend of Ancient Israel*, with an introduction and additional notes by Raphael Patai, 3 vol., New York, KTAV, 1966
- Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, Boston, 1969
- Saso, Michael, *Buddhist and Taoist Notions of Transcendence*, în *Buddhist and Taoist Studies*, ed. Michael Saso și David W. Chippell, University Press of Hawaii, 1977
- Scholem, Gershom, *Cabala și simbolistica ei*, trad. Nora Iuga, Editura Humanitas, București, 1992
- Scholem, Gershom, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960
- Scholem, Gershom, *Jewish Theology Today*, în *The Jewish Tradition and its Revelance to Contemporary Life* (on-line)

- Scholem, Gershom, *Kabbalah*, Jerusalem, Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1974
- Scholem, Gershom, *Kabbalah*, Dorset Press, New York, 1987
- Scholem, Gershom, *Les Origines de la Kabbale*, Paris, 1966
- Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1961
- Scholem, Gershom, *Studii de mistică iudaică*, trad. Inna Adescenco, Editura Hasefer, București, 2000
- Scholem, Gershom, *The Concept of Kavvanah in Early Kabbalah*, în A. Jospé, *Studies in Jewish Thought*, Detroit, 1981
- Scholem, Gershom, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schocken Books, 1971
- Schuon, Frithjof, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1994
- Smith, Cindy, *The Christian Cabala – eseu on-line*
- Stace, W.T., *Mysticism and Philosophy*, J.B. Lippincott Company, Philadelphia, 1960
- Stavish, Mark, *Kabbalah and the Hermetic Tradition – eseu on-line*
- Steiner, Rudolf, *Mistică, gând uman, gând cosmic*, trad. Diana Sălăjanu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997
- Tabără, Cristian, *Experiența mistică a luminii în religiile orientale și în creștinismul ortodox*, Editura Paideia, București, 2000
- Tishby, I., *The Wisdom of the Zohar: Anthology of Texts*, vol. 1-3, Oxford, Oxford University Press, 1991
- Tonoiu, Vasile, *Hermeneutici existențiale și deconstrucții explicative ale „sacralului”*, în *Rațiune și credință*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988
- Underhill, Evelyn, *Mysticism: The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, ed. 12, New York, Image-Doubleday, 1990
- Wapnik, Kenneth, *Mysticism and Schizophrenia*, în *Understanding Mysticism*, Garden City, Image Books, 1980
- Werblowsky, R.J.Z., *Joseph Caro: Lawyer and Mystic*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1977

- Wirszubski, Chaim, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1988
- Wright, K., *A Student's Philosophy of Religion*, New York, 1938
- Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1964
- Yates, Frances A., *Iluminismul rozicrucian*, trad. Petru Creția, Editura Humanitas, București, 1998
- Yates, Frances A., *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Selected Works, Routledge, 1999
- Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, Londra, 1960
- Zucker, Robert, *Sefer Yetsirah Time Line*, articol on-line

CUPRINS

<i>Prefață</i> de Moshe Idel	5
Introducere	9
Note	23
Partea întâi	
Ocultarea – fenomen privilegiat al misticii	
1. Delimitări conceptuale în cuprinsul fenomenului mistic	29
Note	42
2. Misticile fundamentale	45
2.1. Origini, evoluții, implicații	45
2.2. Tipuri de abordare: catafatic și/sau apofatic	53
Note	60
3. Definind indefinibilul	64
3.1. Caracterul necreat al divinității	66
3.2. Caracterul omniprezent al divinității	71
3.3. Caracterul incognoscibil al divinității	74
Note	78
4. Definind esențialul	81
4.1. Calea ascendentă	81
4.1.1. De la aparență la esență, o călătorie fantastică	83
4.1.2. Întâlnirea cu Dumnezeu – reguli de comportare	95
4.2. Calea descendentă	116
Note	132
5. Metamorfozele misticii	140
Note	152
6. Tradiția ezoterică iudaică	155
Note	173

7. Semnificații mistice ale limbajului sacru	177
Note	192
8. Fabule, parabole și simboluri	196
8.1. Adam, Eva și Lilith, primul trio conjugal	200
8.2. Muntele Sinai și îngerii Domnului	211
8.3. Locul, focul și măgarul	217
8.4. Paradisul edenic și Edenul paradiziac	221
8.5. Chivotul Legii și Mesia	229
Note	233
9. Magia literei și magia numărului	239
9.1. Metode: <i>Gematria</i> , <i>Temurah</i> și <i>Notarikon</i>	249
9.2. Aplicații: Golemul	254
Note	260

Partea a doua

Implicații ale modelelor ocultării în istoria politică

10. Fundamentul magico-filosofic al istoriei europene	265
10.1. Hermes Trismegistus	267
10.2. Magia erotică	272
Note	278
11. De la știința magiei la magia științifică	280
11.1. Știința astrelor	282
11.2. Știința metalelor	287
Note	293
12. Cabala creștină	295
12.1. Primele semne de interes pentru mistica iudaică	295
12.2. Figuri celebre ale unei altfel de Renașteri	312
Note	322
13. Premisele alchimice ale unei istorii politice	326
13.1. Manifestele Rozicruciene	331
13.2. Legende masonice	342
Note	356
Concluzii	361
Note	371
Bibliografie	373

